LE CATHOLICISME

DE

SAINT AUGUSTIN

*

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LE CATHOLICISME

DES ORIGINES A SAINT LÉON

I. L'Église naissante et le Catholicisme (1909). *Septième édition.*
II. La Paix Constantinienne (1914). *Deuxième édition.*
III. Le Catholicisme de saint Augustin (1920).
IV. Le Siège apostolique (*En préparation*).

***

Études de liturgie et d'archéologie chrétienne (1919). *Épuisé.*
Leçons sur la Messe (1919). *Sixième édition.*
Études d'histoire et de théologie positive. Première série (1902). *Sixième édition.* — Deuxième série (1905) et (1913). *Septième édition.*

***

L'abbaye de Rossano, contribution a l'histoire de la vaticane (1891). *Épuise.*
Les odes de Salomon, traduction française et introduction historique, par J. Labourt et P. Batiffol (1911).

Typographie Firmin-Didot et C[ie]. — Mesnil (Eure).

PIERRE BATIFFOL

LE CATHOLICISME

DE

SAINT AUGUSTIN

*

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1920

INTRODUCTION

L'histoire des origines du Catholicisme, que nous avons entrepris d'écrire, compte déjà deux volumes. Le premier, *L'Église naissante et le Catholicisme,* est consacré aux primes origines jusqu'au temps de saint Cyprien ; le second, *La paix constantinienne,* aux rapports du Catholicisme et de l'Empire romain, depuis la fin des persécutions jusqu'à Constance II, c'est-à-dire depuis la liberté privilégiée octroyée par Constantin à l'Église et dont le concile de Nicée est l'apogée, jusqu'à la mainmise de Constance II sur les affaires ecclésiastiques aboutissant au concile de Rimini et à l'inauguration du « césaro-papisme ». *La paix constantinienne* conduit ainsi à une crise, crise très grave, qui se résout dans la conscience que l'Église prend de son indépendance spirituelle en face du prince chrétien, dans la perception de plus en plus claire que la communion avec le Siège apostolique est la condition de l'intégrité de la foi et de l'unité de l'Église, dans l'adhésion de

l'Orient à cette ecclésiologie de l'Occident : l'étude des faits où s'affirme cet achèvement du Catholicisme est tout le sujet du volume qui aura pour titre *Le Siège apostolique de saint Damase à saint Léon*.

Dans ce volume devait entrer l'étude de l'ecclésiologie de saint Augustin. Mais il est arrivé que la doctrine et l'action de l'évêque d'Hippone ont vite pris dans mon récit une place de premier plan. Non que l'on doive souscrire au paradoxe qui voudrait attribuer à saint Augustin l'honneur d'être « le père du Catholicisme romain », mais parce qu'Augustin, s'il est le « docteur de la grâce », mériterait aussi bien d'être appelé le « docteur de l'ecclésiologie », d'une ecclésiologie soucieuse de défendre la règle de foi et l'autorité vivante que cette règle de foi postule, soucieuse tout autant de préserver l'exercice de l'intelligence dans les lignes de la règle de foi et d'accord avec « la tradition et les saints Pères », moins attirée par la considération des conditions juridiques de l'unité qui sont la préoccupation maîtresse des *transmarini*, mais attachée de préférence à la considération de l'unité visible de la *Catholica*, pour mettre en pleine lumière l'illégitimité du schisme et aussi bien la valeur sacramentelle et sanctifiante de l'unité, ecclésiologie s'achevant dans la personnification mystique de l'Église et dans la dévotion à l'Église.

Cette ecclésiologie n'est ni sans lacunes, ni sans déchet, mais elle est une synthèse d'un intérêt supérieur, qui jusqu'ici peut-être a été négligée parmi nous, et qui nous a paru valoir la peine d'être étudiée avec soin, quitte à déborder un peu le cadre que nous nous étions tracé d'abord.

On ne trouvera pas dans le présent volume une biographie de saint Augustin, et rien qu'un aspect de sa doctrine : l'ecclésiologie d'Augustin nous intéresse seule et en tant qu'elle appartient à l'histoire des idées et des institutions antiques du Catholicisme. On voudra bien ne pas nous demander non plus de controverse : nous exposons la pensée d'Augustin, et les phases successives de cette pensée, ne nous attachant qu'à elle.

Qu'il me soit permis d'écrire ici les noms de deux hommes par qui j'ai été introduit dans l'œuvre de saint Augustin : l'un était Dom Odilo Rottmanner, l'autre le P. Eugène Portalié. Le premier a trop peu écrit, mais il connaissait saint Augustin en perfection. A l'autre nous devons une petite encyclopédie sur saint Augustin, qui a grandement facilité ma tâche. J'avais été l'hôte du P. Odilo, quand j'avais vingt ans ; j'avais fait connaître en France son *Augustinismus* [1], quand il parut ; il voulut bien m'honorer de sa fidèle et

1. *Revue historique*, t. LIX, 1895, p. 176-180.

gracieuse amitié, jusqu'à sa mort antérieure aux années *temporis barbarici*. Le P. Portalié avait pendant huit ans enseigné la théologie à mes côtés, et de 1902 à 1907 l'intimité fut entre nous une intimité de tous les jours : c'était un temps d'alertes doctrinales qui nous passionnaient, comme Orose et Paulinus au temps de Pélage. Que ces lignes témoignent de la fidélité que je garde à la mémoire du cher P. Portalié.

Paris, juin 1920.

LE CATHOLICISME
DE SAINT AUGUSTIN

CHAPITRE PREMIER

L'ÉGLISE RÈGLE DE FOI.

I

Dans le rapide et beau livre qu'il a intitulé d'un titre très moderne *De utilitate credendi,* saint Augustin, s'adressant à son ami Honoratus, lui rappelle de quel grand amour ils ont brûlé tous deux dès leur adolescence pour la vérité[1]. Converti et baptisé, dans sa trente-troisième année, en 387, Augustin vient d'être fait prêtre d'Hippone (391) : il s'attache à retirer Honoratus de l'erreur manichéenne où il s'attarde encore, retenu moins par la dogmatique de la secte que par la méthode qu'elle applique à la découverte et à la conservation de la vérité, méthode dont Augustin a connu la séduction.

1. *De util. cred.* 1 : « Non putavi apud te silendum esse quid mihi de invenienda ac retinenda veritate videatur, cuius, ut scis, ab ineunte aduiescentia magno amore flagravimus ». — Pour la chronologie et l'histoire littéraire des écrits d'Augustin, je renvoie une fois pour toutes à l'article « Augustin (Saint) » du P. PORTALIÉ, dans le *Dict. de théol.* de VACANT (1903).

Les Manichéens, en effet, ont pour principe le primat de la raison : « *Nihil aliud maxime dicunt, nisi rationem prius esse reddendam* »[1]. Rendre raison d'abord, *prius*. Ils ne parlent pas de foi, mais de vérité : ils ont constamment à la bouche le mot de « Vérité », pour la promettre, pour l'exiger[2]. Ils se font fort de donner la science[3], l'évidence, « *manifestam cognitionem* »[4]. Ils professent que, au contraire des Catholiques qui font à leurs fidèles un précepte de croire d'abord, l'on doit examiner d'abord et n'obliger à la foi que par la discussion, par la manifestation de la vérité[5].

Qui ne serait séduit par de semblables promesses, écrit Augustin, surtout l'adolescent à l'esprit avide de vérité, et tout enorgueilli des discussions d'école? J'étais tel, poursuit-il, j'étais plein de mépris pour ce que j'appelais des fables de vieille femme, j'étais passionné pour la vérité ouverte et sincère que les Manichéens me promettaient[6]. Cependant, j'observai

1. *De mor. Eccl. cath.* 3. *De util. cred.* 21 et 25. — Rapprochez *Epistul.* CXVIII, 32 : « Conantur les hérétiques ergo auctoritatem stabilissimam fundatissimae Ecclesiae quasi rationis nomine et pollicitatione superare. Omnium enim haereticorum quasi regularis est ista temeritas. »

2. *De Gen. contra Manich.* I, 1. *Contra epist. Fund.* 4 et 5. *Contra Faustum*, XV, 5 et 6. *Sermo* L, 13.

3. *De div. quaest.* LXVIII, 1. *In Ioa. tract.* XCVII, 2 et 4; XCVIII, 4 et 7.

4. *Contra epist. Fund.* 14.

5. *De util. cred.* 2 : « ... se nullum premere ad fidem nisi prius discussa et enodata veritate. »

6. *Ibid.* — Quand on parle d'Augustin et de son évolution intellectuelle, ne jamais oublier que par sa mère Monique il est né catholique et que son enfance a été pénétrée de Catholicisme. *Conf.* III, 8 ; VI, 18. *Contra Academ.* II, 5. Parlant de son passage au Manichéisme, il dit : « Mihi persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum ». *De beata vita*, 4. C'est dire que jusque-là il a cru d'autorité. Le Manichéisme lui a promis la possibilité de rester chrétien en pratiquant la méthode d'évidence. Voyez P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, t. I (1918), p. 73, qui note le Catholicisme premier d'Augustin, mais ne lui donne pas la place qui lui convient dans l'évolution subséquente.

qu'ils étaient diserts et intarissables à refuter autrui, bien plus que solides et assurés à prouver leurs propres doctrines. Puis, leur impitoyable critique de l'Ancien Testament était injuste, car « il n'est rien de plus sage, de plus chaste, de plus religieux que les Écritures conservées par l'Église catholique sous le nom d'Ancien Testament ». Quelle imprudence était celle de notre jeunesse, qui, pour connaître l'Ancien Testament, s'en rapportait à des auteurs qui lui ont déclaré une guerre sans merci[1] ! Mais nous étions des jeunes gens épris de raison et de volonté de comprendre, « *intellegentisssimi adulescentes et miri rationum exploratores* », sans aucune déférence pour les hommes qui depuis si longtemps ont eu mission dans le monde entier de lire, de conserver, d'interpréter les Écritures[2]. Nous condamnions du haut de notre libre examen, la religion qui avait rallié à elle le monde entier, pauvres enfants que nous étions[3] !

En ces termes, qui sont de huit années environ antérieurs au récit des *Confessions* (400), Augustin décrit à son ami Honoratus les dispositions d'esprit qu'il avait apportées dans son Manichéisme. Puis, aussitôt, il oppose à cette confiance de jeunes explorateurs la désillusion qui n'a pas tardé à s'y mêler.

1. *De util. cred.* 13 : « Testor, Honorate, conscientiam meam et puris animis inhabitantem Deum nihil me existimare prudentius, castius, religiosius, quam sunt illae Scripturae omnes, quas Testamenti Veteris nomine catholica Ecclesia retinet... » Toute la page est très belle, sur la lecture de l'Ancien Testament et la sympathie qu'y doit apporter Honoratus : « Quidquid est, mihi crede, in Scripturis illis altum et divinum est : inest omnino veritas et reficiendis instaurandisque animis adcommodatissima disciplina. »

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* 17 : « Religionem fortasse sanctissimam (adhuc enim quasi dubitandum sit loquor), cuius opinio totum iam terrarum orbem occupavit, miserrimi pueri pro nostro arbitrio iudicioque damnavimus. »

Il a connu à Carthage le porte-parole le plus réputé de la secte, ce Faustus dont il tracera dans les *Confessions* un portrait si désenchanté et si respectueux : les entretiens de Faustus, si éloquents soient-ils, lui révèlent l'impuissance radicale du Manichéisme, non pas à critiquer, mais à construire[1]. Augustin a quitté Carthage (383), il est à Rome, tourmenté, hésitant, se demandant ce qu'il doit retenir, ce qu'il doit répudier : il délibère avec lui-même, et la question qui se pose à lui n'est déjà plus de savoir s'il restera dans la secte qu'il regrette d'avoir rencontrée sur sa route, mais comment il découvrira la vérité vers laquelle il soupire passionnément. Honoratus mieux que personne à été témoin de ses soupirs. Mais peut-on découvrir la vérité, et le scepticisme de l'Académie n'aurait-il pas raison? Non, pense Augustin, la vérité ne peut se dérober à la sagacité de l'esprit humain, la découvrir est affaire de méthode, et cette méthode doit être demandée à quelque autorité divine. Mais alors à quelle autorité divine recourir[2]? Il se voit dans une inextricable forêt. Il se tourne vers la divine Providence, il la prie en pleurant de lui venir en aide, il est prêt à se laisser instruire s'il se trouve quelqu'un qui puisse enseigner, et voici qu'il est à Milan et qu'il rencontre Ambroise (387). La méthode qu'il cherchait lui est proposée par le Catholicisme, puisque le Catholicisme enseigne, et que ce qu'il enseigne vient du Christ et des apôtres : « *Sequere viam catholicae*

1. *Ibid.* 2.
2. *Ibid.* 20 : « Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eumdemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum. Restabat quaerere quaenam illa esset auctoritas. »

disciplinae, peut dire Augustin à Honoratus, *quae ab ipso Christo per apostolos ad nos usque manavit et abhinc ad posteros manatura est* »[1].

Ce récit du *De utilitate credendi*[2], première esquisse du récit des *Confessions,* a l'avantage de mettre en lumière la marche suivie par Augustin, et d'en marquer les trois étapes inégales : la première est celle où Augustin est prisonnier du Manichéisme, la seconde celle où il traverse le scepticisme académicien, la troisième celle où il retrouve la *catholica disciplina.* Le Manichéisme l'a mis aux prises avec le problème de la vérité : douter de tout ne résout pas le problème, et aggrave la langueur : Augustin résout le problème par le recours à une autorité divine de fait, le Catholicisme conçu et aimé comme règle de foi. Le récit des *Confessions* marque aussi ces trois étapes, notamment celle du scepticisme académicien[3], mais il la double d'une période de ferveur néoplatonicienne[4], que les critiques récents ont éprouvé quelque peine à concilier avec la *catholica disciplina* professée par Augustin : ils en ont pris occasion de conjecturer que la conversion d'Augustin au moment de son baptême à Milan était une conversion philosophique, qui ne devint une conversion religieuse qu'au moment de l'ordination

1. *Ibid.*
2. On complétera le récit du *De utilitate credendi* 392) par celui du *De beata vita*, 4 (386), et par celui du *Contra Academ.* II, 3-5 (même temps).
3. *Conf.* v, 25. — Jamais Augustin n'a douté de l'existence de Dieu, il y a seulement cru « tantôt plus fortement, tantot plus faiblement », avant sa conversion. *Conf.* vi, 7 et 8. Alfaric, p. 354, en convient. Rapprochez *De lib. arbit.* II, 39 : « Est Deus et vere summeque est. Quoniam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus, quod quaestioni susceptae sufficit ut cetera quae ad rem pertinent explicare possimus. »
4. *Conf.* vii, 13 et suiv., et viii, 3.

à Hippone. Le récit du *De utilitate credendi* exclut cette distinction[1].

Au besoin, on en aurait la confirmation dans la conclusion du *Contra Academicos*, la première œuvre d'Augustin à Cassiciacum (386) : on voit là que le converti s'applique à déblayer dialectiquement les abords de la certitude, et que les Platoniciens lui promettent une philosophie qui ne répugne pas à sa religion : il l'utilisera, mais la certitude est pour lui acquise, et elle est dans l'autorité du Christ[2]. Cette autorité présuppose une connaissance de Dieu, et en effet Augustin a dès l'abord une connaissance au

1. Cette vue (Harnack), développée par L. Gourdon (*Essai sur la conversion de s. A.*, 1900), est reprise par Alfaric, p. 378-382, et on comprend qu'elle réponde à sa conception rectiligne de l'évolution intellectuelle d'Augustin. Loofs, art. « Augustinus », p. 268-270, de la *Realencyklopaedie* de Hauck (l'article date de 1897), est plus compréhensif. Encore suppose-t-il que le christianisme d'A., entre son baptême et sa prêtrise, a été seulement un néoplatonisme coloré de christianisme. W. Thimme, *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung*, 386-391 (1908), a remis les choses au point : il va de soi, écrit-il, qu'Augustin candidat au baptême acceptait le dogme catholique, aussi bien le dogme trinitaire que le dogme christologique. On ne saurait donc entendre son néoplatonisme qu'avec cette présupposition. Voyez Thimme, p. 38-42, 226-228.

2. *Contra Academ.* III, 43 : « Nulli dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere : non enim reperio valentiorem... Apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido. » *De ordine*, II, 27 : « Illa auctoritas divina dicenda est quae... ipsum hominem agens ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit. » Le *De quantitate animae* appartient à la même période (387-388) : c'est dans ce livre que nous rencontrons pour la première fois sous la plume d'Augustin l'expression qui lui sera si familière de *Mater Ecclesia*. L'âme, dit-il, s'élève de degré en degré jusqu'à la vision et à la contemplation de la vérité (ascension bien néoplatonicienne), mais alors il lui est donné de connaître combien est vrai ce qu'elle croyait par obéissance et combien sagement elle avait été nourrie par la mère Église du lait de la foi : « Tunc agnoscit nimis quam vere nobis credenda imperata sint, quamque optime ac saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus. » *De quant. anim.* 76. Rapprochez *Epist.* [illegible], *De musica*, VI, 1 et 59 ; *De beata vita*, 34, 35 ; *De ordine*, I, 29 ; II, 16 et 27.

moins affective de Dieu, puisqu'il le prie : « *(Restabat) ut divinam providentiam lacrimosis et miserabilibus vocibus, ut opem mihi ferret, deprecarer, atque id sedulo faciebam* »[1]. Qui voudra se rendre compte de ce qu'est pareille prière de l'homme qui cherche Dieu quand il l'a trouvé déjà[2], n'aura qu'à lire l'incomparable prière par laquelle s'ouvre le livre premier des *Soliloques* (en 387)[3]. Mais il y a plus.

Augustin s'en explique dans un autre passage du *De utilitate credendi*. Il faut, dit-il, avant toute recherche dans l'ordre de la religion, supposer que la providence de Dieu préside aux choses humaines : or, nous sommes amenés à cette présupposition par le spectacle de la beauté de l'univers qui postule une source de beauté. Il y a donc pour Augustin une certitude naturelle de Dieu. Il y joint l'expérience des « meilleurs », qui éprouvent qu'en eux « je ne sais quelle conscience intime les exhorte à chercher Dieu et à le servir »[4]. Au nom de cette induction naturelle et de cette expérience intime, Augustin s'estime en droit de prier Dieu et de ne pas désespérer que ce Dieu ait constitué une autorité par laquelle nous monterons à lui avec un surcroît de certitude. La connaissance naturelle de Dieu n'est

1. *De util. cred.* 20.
2. *De beata vita*, 35.
3. Rapprochez le joli récit du *De ordine*. I, 22. Et encore *Contra Academ.* II, 9. Sur la prière chez Augustin. THIMME, p. 153.
4. *De util. cred.* 24 : « Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio qua conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque cohortatur : non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo innitentes adtollamur in Deum. »

d'ailleurs pas pure affaire de logique, car elle est en fonction de la moralité du sujet pensant : un esprit souillé ne peut embrasser la vérité (*inhaerere veritati*), la souillure consistant à aimer autre chose que son âme et Dieu, si bien que la facilité à voir la vérité croît à mesure que le sujet pensant se purifie. Vouloir voir la vérité pour devenir meilleur est un contresens, puisqu'il faut devenir meilleur pour voir la vérité [1]. Au total, connaissance naturelle de Dieu par le spectacle de la beauté du monde, conscience intime qui exhorte à chercher et à servir Dieu, conversion de la conduite et purification du cœur : alors, mais alors seulement, l'autorité s'offre.

Il en est ainsi logiquement, mais pratiquement non, car l'enseignement catholique procède sans ces préparations. Les hérétiques lui en font précisément un grief, qui se piquent de persuader leurs adeptes en recourant à la raison, et, loin d'imposer le joug de croire, se glorifient de faire jaillir devant eux une source de science [2]. Augustin reconnaît sans difficulté que la *Catholica* et les *Dei antistites* procèdent d'autorité, pratique qu'il justifie sur-le-champ comme une pédagogie fruit d'une expérience traditionnelle, et comme une économie voulue de Dieu [3]. La famille ne subsisterait pas sans autorité, puisque

1. THIMME, p. 45-46, rappelle que le principe, que la pureté de cœur du sujet pensant est prérequise pour la recherche de la vérité, est un principe de la philosophie grecque depuis Socrate et a été exalté par les Néoplatoniciens. Cf. *Retract.* I, XXVI.

2. *De util. cred.* 21 : « (Haeretici) Catholicam maxime criminantur quod illis qui ad eam veniunt praecipitur ut credant, se autem non iugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur. »

3. *Ibid.* 24 : « Haec est providentia verae religionis, hoc iussum divinitus, hoc beatis maioribus traditum, hoc ad nos usque servatum : hoc perturbare velle atque pervertere, nihil est aliud quam ad veram religionem sacrilegam viam quaerere. »

c'est d'autorité que l'enfant croit que son père est son père, et sa mère sa mère : quel monstre serait l'enfant qui refuserait d'aimer ses père et mère crainte qu'ils ne fussent pas vraiment ses père et mère [1] ! La société ne se passe pas davantage d'autorité. Comment la religion s'en passerait-elle? « *Recte igitur catholicae disciplinae maiestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia* » [2].

Reste à légitimer cette autorité par nous acceptée comme divine, car on ne peut se soumettre sans raisons préalables de se soumettre : « *Turpe est sine ratione cuiquam credere* » [3]. Cette autorité est le Christ : je crois ce que le Christ a dit, je le crois sans lui demander d'autre raison de le croire que sa parole [4], mais j'ai des raisons préalables d'accepter cette divine autorité de la parole du Christ. Augustin à plusieurs reprises énumère dans le *De utilitate credendi* ces raisons préalables, ou, pour parler comme la théologie moderne, ces motifs de crédibilité.

Il croit donc au Christ sur le témoignage des peuples convertis, réunis dans l'Église catholique : ce lui est une présomption que le Christ a enseigné quelque chose d'utile, « *quorum auctoritate commotus Christum aliquid utile praecepisse iam credidi* ». Et ce témoignage de l'expérience des peuples est

1. *Ibid.* 26.
2. *Ibid.* 29.
3. *Ibid.* 31.
4. *Ibid.* : « Fateor me iam Christo credidisse et in animum induxisse id esse verum quod ille dixerit, etiamsi nulla ratione fulciatur. » *Ibid.* 32 : « Si Christo etiam credendum negant, nisi indubitata ratio reddita fuerit, christiani non sunt. » Cette dernière assertion doit s'entendre de la démonstration rationnelle que l'on exigerait des assertions du Christ avant d'y croire, non de la démonstration de l'autorité divine du Christ.

préférable au sentiment individuel de n'importe quel hérétique [1].

Ce témoignage se prolonge dans le passé : la foi catholique a pour elle la *vetustas,* la continuité, par opposition à l'hérésie qui est toujours une nouveauté, et la nouveauté de quelques-uns. Nous sommes, nous Catholiques, une multitude, et nous pouvons remonter dans le temps jusqu'à l'origine, c'est-à-dire jusqu'aux premiers qui ont cru : « *Huius multitudinis primates quaeram et quaeram diligentissime ac laboriosissime* » [2]. Nous atteindrons ainsi au Christ en personne, au Christ historique auteur premier de notre foi, et nous constaterons qu'il a imposé cette foi par ses miracles [3].

Les miracles du Christ dans l'Évangile, et, à la suite, le témoignage des peuples convertis de proche en proche à la foi que ces miracles attestaient divine : Augustin ramène à ces deux termes fondamentaux ses raisons de croire au Christ [4].

Les miracles ne sont pas seulement dans l'Évangile : la zone miraculeuse, si l'on peut ainsi dire, précède l'Évangile et elle le continue : les vertus extraordinaires d'ascétisme, de chasteté, de libéralité, de mépris du monde, de patience jusque dans les supplices, sont des vertus qui, supposant le secours de Dieu, sont elles aussi des miracles, et nous font un devoir de nous attacher à l'Église qui les

1. *Ibid.* 31.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* 32.
4. *Ibid.* 34 : « ... partim miraculis, partim sequentium multitudine... Auctoritas praesto est, quam, ut paulo ante dixi, partim miraculis, partim multitudine valere nemo ambigit. » — Augustin, *ibid.* 19, a pris soin de relever que le nombre des Chrétiens dans le monde est plus grand que le nombre des païens, même si on ajoute les Juifs aux païens. Et s'il s'agit des hérétiques, la *Catholica* compte incontestablement plus de fidèles qu'il n'y a au total d'hérétiques.

produit. Augustin décrit ainsi cette action de Dieu :

Hoc factum est divina providentia per prophetarum vaticinia, per humanitatem doctrinamque Christi, per apostolorum itinera, per martyrum contumelias, cruces, sanguinem, mortes, per sanctorum praedicabilem vitam, atque in his universis digna rebus tantis atque virtutibus pro temporum opportunitate miracula.

Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos eius Ecclesiae condere gremio, quae — usque ad confessionem generis humani, ab apostolica sede, per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius iudicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum maiestate damnatis, — columen auctoritatis obtinuit? Cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est vel praecipitis adrogantiae.

Au centre, le Christ historique et son enseignement; comme préparation, les prophéties des prophètes; comme suite, l'apostolat des apôtres, la constance des martyrs, la sainteté des saints, et des miracles dans tout cela. Le concours de Dieu à cette action est indubitable, et cette action s'identifie à l'Église. Pourrions-nous hésiter à nous blottir dans le sein de l'Eglise de Dieu? Nous la contemplons dans sa lutte contre les hérétiques qui aboient autour d'elle, et qu'elle condamne, soit par le sentiment de ses fidèles, soit par la gravité de ses conciles, soit même par la majesté des miracles : elle se rattache par la succession de ses évêques à la *sedes apostolica* instituée par le Christ, et elle marche à la conquête du genre humain : son autorité est la plus haute qui soit, « *columen auctoritatis obtinuit* ».

Ce serait une arrogance ruineuse que de résister à une autorité si forte[1].

Le *De utilitate credendi* s'achève par une pressante invitation qu'Augustin adresse à Honoratus de quitter le Manichéisme pour se convertir à la *Catholica*. Ce que chez les Manichéens j'ai appris de vrai je le garde, écrit Augustin ; ce que j'ai appris de faux je le répudie ; mais combien je dois par surcroît à l'Église catholique ! Et Augustin s'excuse d'en avoir dit si peu, quand il y aurait tant à dire[2].

*
* *

Nous avons tenu à analyser avec soin le *De utilitate credendi*, si sommaire que soit cet opuscule, parce qu'il est selon toute apparence le premier écrit de la prêtrise d'Augustin, parce qu'il est un récit de sa conversion et des motifs qui l'ont déterminée, parce que surtout il révèle la pensée d'Augustin sur l'Église considérée comme autorité[3]. Cette analyse faite, il nous sera loisible et aisé de retrouver dans d'autres écrits d'Augustin les thèmes du *De utilitate credendi*.

Ce thème d'abord, que la connaissance naturelle de Dieu précède logiquement tout appel à l'autorité divine, dans notre acheminement vers la vérité. Composé entre 389 et 391, de peu antérieur au *De*

1. *Ibid.* 35. — Augustin n'a pas appuyé ici sur la démonstration de l'Église, qui pour lui s'identifie avec le christianisme authentique. Voyez *ibid.* 19 : « ... una est Catholica... Ex quo intellegi datur, indicantibus arbitris quos nulla impedit gratia, cui sit catholicum nomen, ad quod omnes ambiunt, tribuendum ».

2. *Ibid.* 36.

3. Voyez L. de Mondadon « Bible et Église dans l'apologétique de S. Augustin », *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 567.

utilitate credendi, le *De vera religione* est un traité de la connaissance rationnelle de Dieu, une démonstration de son existence contre les Pyrrhoniens et les païens, un développement de cette thèse que la raison peut s'élever du visible à l'invisible et du présent à l'éternel, indépendamment de l'autorité et préalablement à elle[1]. Car la vérité n'est pas un leurre, et l'homme peut par sa seule raison y atteindre[2].

La convenance de la méthode d'autorité est un thème auquel Augustin reviendra avec complaisance. Psychologiquement, nous faisons constamment cet acte de foi dans notre vie sociale quotidienne, ou, comme dit Augustin, dans les choses humaines[3]. Combien la foi est plus normale encore dans le champ de la religion! — Ainsi, allez discuter, avec un païen qui manifeste le désir sincère de se convertir, toutes les questions qu'il se pose sur les difficultés de l'Écriture! Il est des questions, en petit nombre, qui sont fondamentales et dont tout dépend. Mais les autres, elles sont innombrables, et il ne faut

1. Voyez spécialement *De vera religione*, 52 et 72. Au surplus c'est la doctrine de *Rom.* I, 20, qu'Augustin a bien souvent défendue. *De spiritu et litt.* 19. *De Gen. ad litt.* IV, 49. *De doctr chr.* II, 28 et 60. *Enarr.* LXXIII, 25; CIII, I, 1. *Sermo* CXXVI, 3; CXLI, 1-2. *In Ioa. tract.* VIII, 1. *De catech. rud.* 29. Etc. Cf. de MONDADON « De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu dans S. Augustin », *Recherches*, 1913, p. 148-156.

2. *De vera relig.* 73, où Augustin prélude au *Cogito, ergo sum*, de Descartes. Il est donc faux de dire que « la foi d'Augustin est essentiellement fondée sur le scepticisme » et que « nous sommes aveugles pour les choses les plus hautes, pour les biens spirituels, pour Dieu », comme le pretend avec insistance A. DORNER, *Augustinus* (1873), p. 184 et 187. Cf. C. VAN ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustinus* (1869), p. 111-118.

3. *De mor. Eccl. cath.* 3. *De fide rerum quae non videntur*, 4. *De quant. animae*, 12. Mais Augustin a fermement marqué aussi que recourir à l'autorité des hommes dans les choses de la raison est un expédient qui ne doit pas déposséder la raison. *De musica*, V, 10.

pas espérer les résoudre sinon par la foi, de peur de mourir avant d'arriver à la foi[1]. — D'autre part, les choses divines sont telles que notre raison, quand elle les considère, est éblouie de leur lumière, palpite, chancelle, « *inhiat amore* », et de fatigue plus que d'élection se retourne vers ses ténèbres familières comme vers son repos, « *reverberatur luce veritatis et ad familiaritatem tenebrarum suarum, non electione, sed fatigatione convertitur* ». L'âme doit redouter d'une semblable réaction une impuissance plus grande. C'est alors que l'autorité s'offre : à ceux qui réclamaient les ténèbres pour s'y réfugier, elle sert comme d'écran, « *opacitas auctoritatis* », elle tamise la vérité, elle la présente avec des ombres, elle en tempère l'éclat, elle l'adapte à notre regard[2]. — La cécité des esprits est dans le genre humain trop grande, du fait du débordement des péchés et de l'amour de la chair, ô Dioscore, pour que tu puisses douter que le meilleur moyen de nous amener à la vérité n'ait pas été que la vérité ineffablement et merveilleusement se fit homme, et nous persuadât de croire ce que nous ne pouvions comprendre[3]. Voilà pourquoi il n'est rien de plus salutaire dans l'Église catholique que de donner pratiquement à l'autorité le pas sur la raison[4].

Encore est-il indispensable que cette autorité ait

1. *Epistul.* CII, 38.
2. *De mor. Eccl. cath.* 11.
3. *Epistul.* CXVIII, 32.
4. *De mor. Ecc. cath.* 47 : « ... nihil in Ecclesia catholica salubrius fieri quam ut rationem praecedat auctoritas. » *De vera relig.* 14 : « Primo credidimus, nihil nisi auctoritatem secuti. » *Contra Faustum*, XVI, 8. Faustus suppose que le catholique exige d'abord la foi sans condition : « Si christianus es, crede ; si non credis, christianus non es. » Et Faustus ajoute : « Inepta haec semper et imbecilla responsio est nihil habentium quod ostendant. »

des titres à notre créance. L'autorité, écrit Augustin, ne saurait être vide de raison, puisque nous avons à considérer qui nous croyons : « *Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum* »[1]. L'examen s'impose des hommes et des livres auxquels nous allons croire : « *Nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum* »[2]. L'homme fait qui vient à la foi a réfléchi avant de croire, car nul ne croit si d'abord il n'a estimé qu'il fallait croire : la volonté de croire est précédée par une délibération de croire, si rapide soit-elle : « *Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum* »[3].

Dieu s'est manifesté dans l'histoire par une action suivie, dans laquelle s'insère l'incarnation, et dont l'Église est le *terminus ad quem*. Une voie a été tracée, qui remonte aux patriarches et à leur vocation, qui se continue par l'alliance de Dieu avec le peuple d'Israël, qui s'éclaire des prophéties des prophètes, qui aboutit au mystère de Dieu fait homme, pour se confirmer dans le témoignage des apôtres, le sang des martyrs, la conquête des nations, l'établissement de l'Église[4],

Le traité *Contra epistulam quam dicunt Fundamenti*, qui est encore un traité contre les Manichéens (il date de 397), contient une belle page où Augustin réunit à nouveau en faisceau ses raisons d'être catholique. La vérité que le Catholicisme enseigne est une

1. *De vera relig.* 45.
2. *Ibid.* 46.
3. *De praedest. sanctorum*, 5. Cf. L. MONDADON, « Du doute méthodique chez S. Augustin », *Recherches*, 1913, p. 76-78.
4. *De mor. Eccl. cath.* 12. *De catech. rud.* 6 et 10. *De fide rerum quae non videntur*, 10

très pure sagesse à la connaissance de laquelle peu de « spirituels » peuvent atteindre en cette vie : le grand nombre trouve sa sécurité dans la simplicité de la foi d'autorité : « *Ceteram quippe turbam non intellegendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit* ». Ne parlons pas de cette sagesse des spirituels, de ce Catholicisme de docteurs qui trouvent la confirmation de leur foi dans la faculté qu'ils ont de la penser, au moins pour une part minime; ne parlons pas de cette sagesse que les Manichéens dénient à l'Église Catholique : nous sommes fixés dans le Catholicisme par bien d'autres raisons.

Multa sunt alia, quae in eius gremio me iustissime teneant.

Tenet consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem suam Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremo ipsum Catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen alicui peregrino ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere.

Ista ergo tot et tanta nominis christiani carissima vincula recte hominem tenent credentem in catholica Ecclesia, etiamsi propter nostrae intellegentiae tarditatem vel vitae meritum veritas nondum se apertissime ostendat[1].

La *Catholica* se recommande à notre confiance, d'abord, par le nombre des peuples qu'elle a convertis, ensuite par l'autorité au nom de laquelle elle

1. *Contra epist. Fund.* 4. -- Rapprochez *Contra Faustum*, XIII, 13-14. *Epistul.* CXXXVII, 15-16.

les a convertis : cette autorité, en effet, s'est inaugurée par les miracles. La *Catholica* se recommande par son nom de *Catholica :* ce nom est le sien et si proprement, que, tous les hérétiques ont beau vouloir être appelés catholiques, aucun hérétique n'oserait conduire à la maison ou à la basilique de sa secte l'étranger qui lui demanderait : Où s'assemble la *Catholica ?* La *Catholica* se recommande par son origine, puisque, instituée par le Christ dans la personne de l'apôtre Pierre, *Pasce oves meas,* elle se continue par la succession des évêques qui remontent à l'apôtre Pierre[1].

Tels sont les « chers liens » qui attachent un croyant à l'Église catholique, et qui le dispensent d'avoir de la vérité une connaissance directe et pleine, cette vérité que les Manichéens promettent, mais qu'ils ne donnent pas. La faillite de la science manichéenne m'est une raison de plus de me tenir à la foi catholique, « qui par des liens si nombreux et si forts m'attache à la religion chrétienne ».

Dans le *De vera religione,* l'argument tiré du spectacle de l'Église revêt la forme d'une prosopopée, dans laquelle Augustin suppose un disciple de Platon, sinon Platon lui-même, découvrant dans l'Église la conversion des peuples à des maximes et à des vertus que Platon n'osait pas essayer de leur prêcher. La philosophie renonçait à réformer le monde ; les sages réprouvaient le paganisme dans leur enseignement d'école, mais ils avaient les mêmes temples que le vulgaire[2]. Les peuples et

1. C. H. TURNER, « Apostolic Succession », dans les *Essays on the early history of the Church and the ministry* (1918), de SWETE, p. 108-142.
2. *De vera relig.* 1.

les prêtres, qui n'ignoraient pas ce que les philosophes professaient sur la nature des dieux, les voyaient cependant participer aux cérémonies d'un culte que leurs écoles déclaraient illégitime. Aujourd'hui, au contraire, l'unité est faite du culte et de la doctrine : les saintes Écritures « dans le monde entier sont lues aux peuples et par eux écoutées avec un respect sincère », les églises pullulent, personne ne s'étonne de la chasteté des adolescents et des vierges, la foi au Dieu unique et vrai est si répandue que chaque jour dans l'univers entier le genre humain presque d'une seule voix répond qu'il a le cœur haut au Seigneur, *sursum corda se habere ad Dominum*[1]. Là où la philosophie la plus pure a été impuissante, le christianisme montre son efficacité. Les philosophes d'antan, s'ils revenaient, n'hésiteraient pas à dire : Voilà ce que nous n'avons pas osé persuader aux peuples, nous avons même consenti à leur paganisme, loin de les amener à notre foi[2] ! S'ils avaient à vivre une seconde vie au milieu de nous, reconnaissant quelle est décidément l'autorité qui sert mieux le genre humain, ils se feraient chrétiens, comme nous avons vu faire en si grand nombre à des Platoniciens de notre temps[3]. Et ils ne deman-

1. *Ibid.* 5 : « Si haec per totum orbem iam populis leguntur et cum veneratione libentissime audiuntur. Si post tantum sanguinem, tanto signes, tot cruces martyrum, tanto fertilius et uberius usque ad barbaras nationes ecclesiae pullularunt. Si tot iuvenum et virginum milia contemnentium nuptias casteque viventium iam nemo miratur... Si... per omnes terrarum partes quas homines incolunt sacra christiana traduntur... si denique per urbes atque oppida, castella, vicos et agros etiam villasque privatas, in tantum aperte persuadetur... in unum Deum verumque conversio, ut cotidie per universum orbem humanum genus una pene voce respondeat sursum corda se habere ad Dominum... »

2. *Ibid.* 6. Il est bien curieux de trouver une imitation de cette page d'Augustin dans une péroraison claironnante de Cousin, *Du vrai, du beau et du bien* (éd. de 1875), p. 428-431.

3. *Ibid.* 7 : « ... sicut plerique recentiorum nostrorumque tempo-

deraient pas le christianisme à d'autres chrétiens que les Catholiques, car

... Neque in confusione paganorum, neque in purgamentis haereticorum, neque in languore schismaticorum, neque in caecitate Iudaeorum, quaerenda est religio, sed apud eos solos qui christiani catholici vel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes et recta sectantes[1].

O Église, ne te laisse pas tromper par ce nom de vérité qu'exploitent les Manichéens : tu es seule à avoir la vérité, tu la distribues dans le lait doctrinal dont tu allaites tes petits enfants, c'est-à-dire les catéchumènes et les simples, et dans le pain que tu partages aux doctes : dans l'Église manichéenne on ne trouve de la vérité que le nom.

Te ergo, vera sponsa veri Christi Ecclesia catholica, adloquar... Cave semper, ut caves, Manichaeorum impiam vanitatem iam tuorum periculo expertam et liberratione convictam. Ille me quondam de gremio tuo error excusserat : expertus fugi quod experiri non debui... Noli decipi nomine veritatis; hanc sola tu habes, et in lacte tuo et in pane tuo; in hac autem tantum nomen eius est, ipsa non est[2].

Augustin ne s'adresse pas aux doctes de la *Catholica*, l'Église est sûre d'eux. Ils s'adresse aux petits sans expérience, plus exposés donc à une curiosité qui pourrait les perdre. Ces tendres enfants, qui sont les simples que l'Église nourrit du lait de

rum Platonici fecerunt. » On ne sait à quels platoniciens convertis pense Augustin. On ne connaît que Marius Victorinus, sur l'œuvre et sur l'influence duquel, voyez LOOFS, *Leitfaden der Dogmengeschichte* (1906), p. 349-351.

1. *De vera rel.* 9.
2. *Contra Faustum*, XV, 3.

la foi, Augustin les appelle ses frères, ses fils, ses maîtres : puissent-ils n'être pas victimes, comme il l'a été, de la séduction qui les détournerait du sein de la virginale, féconde et très pure mère Église! puissent-ils jeter l'anathème à quiconque leur évangéliserait une foi différente de celle qu'ils ont reçue dans la *Catholica*[1].

1. *Ibid.* Pareille apostrophe dans *De mor. Eccl. cath.* 62-64.

II

La *Catholica* a pour première source de sa foi l'Écriture.

Les livres saints qui ont été donnés aux hommes avant l'incarnation du Seigneur portent le nom d'Ancien Testament. On fait injure à l'Ancien Testament si, avec les Marcionites et les Manichéens, on nie qu'il ait pour auteur le Dieu bon et souverain ; on fait injure au Nouveau, si on l'égale à l'Ancien [1]. Car parmi les saints livres, on doit reconnaître à l'Évangile une véritable excellence [2]. Mais les Écritures, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament, sont également saintes, véraces, inattaquables, à condition que nous n'oubliions pas qu'elles sont toujours spirituelles, même quand leur langage paraît charnel [3]. Et l'on ne doit jamais perdre de vue que Dieu y adapte son langage à notre infirmité :

1. *De gestis Pelagii*, 15.
2. *De consensu euangelist.* I, 1.
3. *Sermo* XXIII, 3 : « Scripturae sanctae sunt, veraces sunt, inculpatae sunt... Verumtamen ut nos exerceat eadem Scriptura, in multis locis velut carnaliter loquitur, cum semper spiritalis sit. » *De catech. rud.* 50 : « Monendus est (catechumenus) ... ut si quid etiam in Scripturis audiat quod carnaliter sonet, etiam si non intellegit, credat tamen spiritale aliquid significari quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat. » — Pour la doctrine d'Augustin sur l'Écriture, son inspiration, son infaillibilité, voyez les textes réunis par C. Pesch, *De inspiratione S. S.* (1906), p. 111-132, qui nous dispense d'insister.

« *Deus per hominem more hominum loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit* »[1].

La méthode catholique étant de nous soumettre d'abord à Dieu qui parle, — c'est la foi, — notre foi chancelle dès que vacille l'autorité des Écritures divines[2]. Nous devons aborder l'Écriture avec une piété qui nous mette dans la disposition de tout croire de ce qu'elle énonce, « *illa pietas qua non potest nisi credere et cedere auctoritati sanctorum librorum* »[3]. Il nous est interdit de contester l'Écriture, soit que nous la comprenions, soit que nous ne la comprenions pas, car nous devons croire que ce qu'elle énonce est meilleur et plus vrai, quand même nous ne le saisirions pas, que ce que nous pourrions penser par nous-mêmes[4]. Elle est l'autorité la plus haute qui soit, puisque Dieu y parle, soit par les prophètes, soit par lui-même, soit par les apôtres. Augustin, qui ne recule pas devant les expressions lyriques, dira que l'Écriture est un firmament étendu par Dieu au-dessus de nos têtes : « *Quis nisi tu, Deus noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos in Scriptura tua divina* »[5] ?

Nous heurtons-nous dans la sainte Écriture à quelque énoncé qui nous déconcerte, nous n'avons pas le droit de penser : L'auteur de ce livre n'a pas dit vrai. Nous devons penser : La faute en est au ma-

1. *Civ. Dei.* XVII, 6.
2. *De doctr. chr.* I, 41.
3. *Ibid.* II, 10.
4. *Ibid.* 9.
5. *Conf.* XIII, 16. Cf. *ibid.* 44 : « O homo, nempe quod Scriptura mea dicit, ego dico. » *Enarr. in ps.* CXIII, I, 3. Augustin cite un texte de saint Paul et il ajoute : « Quid vultis amplius, fratres dilectissimi ? Certe manifestum est, non humana suspicione, sed apostolico id est divino et dominico magisterio : Deus enim loquebatur in eis. »

nuscrit, ou à la traduction[1], ou à notre intelligence. Quoi qu'ait écrit l'auteur sacré, prophète, apôtre ou évangéliste, nous ne pouvons douter que ce soit la vérité : « *Non licet dubitare quod verum sit* », sous peine de ruiner l'autorité des saintes Écritures, et d'aboutir à ce qu'il n'y ait plus une seule de leurs pages qui s'impose à l'impéritie humaine[2]. Nous n'accepterons pas davantage que les auteurs sacrés aient pu se contredire les uns les autres, car ils parlent d'une seule et même bouche[3]. Moins encore qu'ils aient pu mentir[4]. L'Écriture authentique est établie comme dans une chaire sublime : toute intelligence fidèle et religieuse s'y doit assujettir[5].

Pour déterminer quels sont les livres canoniques, on suivra l'autorité de la pluralité des Églises catholiques : « *Ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur* », étant bien entendu que cette pluralité compte dans ses rangs les Églises qui ont un siège apostolique (c'est-à-dire dont la succession épiscopale remonte à un apôtre), ou qui ont reçu une lettre apostolique (deux indices qui présumeront de l'origine apostolique du canon des dites Églises). Donc, auront leur place dans le ca-

1. La traduction latine s'entend, car Augustin attribue une sorte d'inspiration aux Septante. Pesch. p. 121-122.

2. *Contra Faustum*, xi, 5.

3. *Ibid.* 6. *De perfect. instit.* 38.

4. *Epistul.* xxviii, 3. Cf. *Epistul.* xl, 3 ; lxxxii, 5 et 7 ; cxlvii, 14 et 40.

5. *Contra Faustum*, xi, 5 : « Distincta est ad posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis.... tamquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis fidelis et pius intellectus. » *De mor. Eccl. cath.* 12 : « Audiamus oracula, nostrasque ratiunculas divinis submittamus afflatibus ». *De peccat. mer.* i, 26 : « Auferatur ergo dubitatio : iam Dominum audiamus, non suspiciones coniecturasque mortalium. »

non, d'abord les livres reçus par l'unanimité des Églises, ensuite les livres reçus par la pluralité des Églises y compris les Églises à siège apostolique [1]. Le criterium de canonicité ainsi établi, les livres canoniques, les « saints livres ecclésiastiques [2] », sont « les livres catholiques », en ce sens qu'ils sont les livres que reçoit et que retient l'Église répandue dans l'univers [3].

Si, dit Augustin aux Manichéens, vous voulez suivre l'autorité des Écritures (elle est préférable à toute autorité, en effet, puisqu'elle est divine), vous devez suivre l'autorité des Écritures authentiques, c'est-à-dire des Écritures qui se sont conservées jusqu'à ce jour dans l'univers entier, et que l'univers entier a reçues, depuis le temps de la présence historique du Christ, par le ministère des apôtres, transmises qu'elles ont été dans les Églises où les apôtres ont siégé et par une continuité qui se vérifie dans la succession bien établie des évêques. L'authenticité donc se prouve historiquement, comme l'Église, et par un argument historique dans lequel l'autorité de l'Église n'intervient pas [4].

1. *De doctr. chr.* II, 12.
2. *Ibid.* 49.
3. *Contra Faustum.* XXII, 9 : « Hoc ostendat Faustus non ex quibuscumque litteris, sed ecclesiasticis, canonicis, catholicis. Aliae quippe apud nos non habent ad has res ullum pondus auctoritatis : ipsae sunt enim, quas recipit et tenet Ecclesia toto orbe diffusa. » Pour le canon reçu par A. voyez *De doctr. christ.* II, 8.
4. *Contra Faust.* XXXIII, 9. Cf. *ibid.* XI, 2 : « Quam libri a te prolati originem, quam vetustatem, quam seriem successionis testem citabis? » *Ibid.* XIII, 5 : « Nostrorum librorum auctoritas tot gentium consensione per successiones apostolorum episcoporum conciliorumque roborata... » *Contra advers. leg. et proph.* I, 39 : « Sane de apocryphis iste posuit testimonia, quae sub nominibus apostolorum Andreae Ioannisque conscripta sunt. Quae si illorum essent, recepta essent ab Ecclesia, quae ab illorum temporibus per episcoporum successiones certissimas usque ad nostra et deinceps tempora perseverat. »

Toutefois, la canonicité d'un livre étant garantie par les apôtres, la non-canonicité d'un apocryphe est prononcée par l'Église, et l'autorité de l'Église intervient alors, non dans l'établissement, mais dans la défense du canon. La Providence procure par l'Esprit saint que des Évangiles soient écrits ; elle donne, par exemple, à saint Marc et à saint Luc, qui ne sont point apôtres, l'autorité pour écrire leurs Évangiles : d'autres viendront ensuite qui écriront sur les actes du Seigneur ou des apôtres, mais ceux-là seront écartés, pourquoi ? parce que l'Église n'aura pas eu foi en eux et aura refusé de recevoir leurs écrits dans l'autorité canonique des saints livres [1]. L'Église maintient ainsi le canon apostolique, en écartant les livres sans autorité qu'on y voudrait subrepticement introduire.

Subsidiairement donc elle confirme le canon qu'elle a reçu des apôtres, elle le confirme comme elle confirme la foi qu'elle a reçue aussi des apôtres. Augustin ne s'est-il pas contredit, quand il a énoncé ailleurs non sans quelque hyperbole qu'il ne croirait pas à l'Évangile, s'il n'y était porté par l'autorité de l'Église ? « *Ego vero Euangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas* » [2].

Nous supposerons acquis que, pour Augustin, dans le plan d'une logique rigoureuse, l'autorité de l'Église ne fait pas l'autorité de l'Évangile, et, si elle la confirme, ce n'est qu'autant qu'elle ne dépend pas elle-même de l'Évangile. En d'autres termes, l'auto-

1. *De cons. euangel.* I, 2. *De serm. Domini in monte*, I, 65 : « Cui scripturae licet nobis non credere, non est enim in catholico canone. »

2. *Contra epistul. Fundant.* 5. Cf. de Mondadon, « Bible et Église », *Recherches*, 1911, p. 233-238.

rité invoquée ici de l'Église est l'autorité de fait, non l'autorité de droit divin : cette autorité de fait s'oppose à celle des Manichéens, l'une robuste, l'autre misérable [1]. Le texte d'Augustin nous place dans l'hypothèse d'un manichéen qui vient dire à un catholique : Je vais prouver le Manichéisme par l'Évangile. A quoi le catholique ripostera : Je crois à l'Évangile parce que l'Église m'a dit : Crois à l'Évangile. Or, cette même Église, avec la même autorité, me dit : Ne crois pas au Manichéisme.

L'autorité de l'Écriture est si bien indépendante de l'autorité de l'Église, qu'il nous sera loisible d'invoquer l'Écriture seule, quand nous aurons à controverser contre des hérétiques qui déclinent l'autorité de l'Église et en appellent à la seule Écriture [2]. Défendons-nous contre les Ariens la foi trinitaire, nous recourons à l'Écriture, d'abord. Nous nous appliquons à faire reconnaître par ces raisonneurs obstinés un point dont ils ne puissent douter. Nous les ramenons ainsi au symbole de l'Église. Ils sentent alors combien salutaire est dans la sainte Église le régime de l'autorité, qui garantit

1. Rapprochez dans le même développement du *Contra ep. Fund.*: « Ipsi Euangelio catholicis praedicantibus credidi... Ego me ad eos teneam quibus praecipientibus Euangelio credidi. » Et *ibid.* 9 : « Si Scripturis credendum est, cur non his potius credam quae robustissima auctoritate firmatae sunt? » Cf. *De mor. Eccl. catholicae*, I, 61 : « Egone de illa (Scriptura), quam constanter latissime divulgatam video et Ecclesiarum per totum orbem dispersarum contestatione munitam, dubitabo miser? » *Quaest. euang.* II, 2 : « Dominus de navicula docet turbas..., Dominus de auctoritate Ecclesiae docet gentes. »

2. Voyez *Collatio cum Maxim.* 1, 4. 20. 25. Rapprochez *Epistul.* CV, 14 : « In Scripturis discimus Ecclesiam. Has Scripturas communiter habemus... » *Ibid.* 17 : « Ecce Scripturae communes... » *Contra Maximin.* II, XXIV, 14 : « His... testimoniis, quae omnia quaerere et colligere longum est, si pacifice acquiescas, eris (quod orare et optare te dicis) divinarum Scripturarum discipulus, ut de tua fraternitate gaudeamus. » Cf. *Contra Crescon.* I, 37. *Contra Faustum*, XXIII, 5.

les fidèles de la témérité désordonnée et de la fausseté nocive de l'opinion [1].

*
* *

Pour que l'Écriture fût la règle exclusive et décisive du fidèle, il faudrait que l'Écriture fût claire en tout. L'exégète se trouvera maintes fois en présence de textes dont la signification sera pour le moins ambiguë. Sans doute l'ambiguïté du texte sacré peut tenir à ce que nous l'avons mal entendu d'abord. Si, cependant, le texte examiné attentivement demeure obscur, l'exégète s'en rapportera à la règle de foi que lui offrent les textes clairs de l'Écriture et l'autorité de l'Église : « *Consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit* » [2].

La *regula fidei* a pour expression première le symbole baptismal, que les fidèles savent par cœur, et dans lequel sont énoncés en quelques mots les éléments de ce qu'ils doivent croire. Ces quelques mots ont été choisis pour évincer les erreurs des hérétiques, auxquels la divine miséricorde a résisté et résiste grâce aux hommes spirituels, les évêques, qui ont mérité, non seulement de recevoir et de croire

1. *De Trinitate*, I, 4.

2. *De doct. chr.* III, 2. — DORNER, p. 241-242, voudrait que A. ait professé que l'Ecriture se suffit à elle-même. On pourrait le croire à lire un texte comme *De util. cred.* 13 : « Quicquid est, mihi crede, in Scripturis... » Et encore *De doctr. christ.* III, 37-39. Il n'en est pas moins constant d'autre part que l'interprétation de l'Ecriture est astreinte à la *regula fidei* de l'Eglise. Cela est dit très fortement. *De Gen. ad litt. imp. lib.*, 1 : « Quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere. Et quoniam multi haeretici ad suam sententiam, quae praeter fidem est catholicae disciplinae, expositionem Scripturarum divinarum trahere consueverunt, ante tractationem huius libri catholica fides breviter explicanda est. »

la foi catholique dans ce peu de mots, mais encore, Dieu aidant, de l'entendre et de la défendre en l'exposant [1].

Dans le symbole les fidèles ont la règle de leur foi, règle brève et grande, brève par sa rédaction, grande par ses affirmations [2]. Le symbole est leur *confessio* [3]. L'évêque d'Hippone insinue que le symbole baptismal est le même dans toutes les Églises de la *Catholica* [4].

Le symbole n'est pas une source de la foi, il n'en est qu'un résumé : il ne contient, en effet, pas un article qui ne soit dans l'Écriture : « *Quidquid enim in symbolo audituri estis in divinis sacrarum Scripturarum litteris continetur* » [5].

Le symbole baptismal ne contient pas toute la foi de l'Église, car des articles de la foi fondés sur l'Écriture n'y sont pas énoncés, que l'Église croit et professe cependant [6]. Ainsi, les trois personnes de la Trinité étant distinctes et opérant comme séparément, la Trinité n'est pas pour autant séparable : elle est inséparable en l'unité de Dieu. Cela, pour n'être pas dit dans le symbole baptismal, n'en appartient pas moins à la foi catholique [7].

1. *De fide et symb.* 1. Ce discours est prononcé par A. en 393 devant le concile d'Hippone. A. est simple prêtre. On comprend alors l'hommage aux évêques à qui appartient l'ordinaire prédication, *tractatio*.

2. *Sermo* LIX, 1 : « Symbolum didicistis ubi est regula fidei vestrae brevis et grandis, brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. » Rapprocher *Serm.* CCXII, 1 : CCXIV, 1-2 : CCXV, 1. *De agone chr.* 15. *In Joa. tract.* XCVIII, 5. *De gestis Pelagii.* 4. *De octo Dulcitii quaest.* III, 2. *Tract. inedit.* I, 2. (Ces *Tract. inediti* sont ceux qu'a publiés Dom G. Morin, 1917).

3. *Enchiridion.* XCVI.

4. *Epistul.* CCXIV, 2. *De gestis Pelag.* 4.

5. *Sermo* CCXII, 2. *De symb.* 1.

6. *De baptismo*, III, 19.

7. *Sermo* LII, 2.

Autre exemple : les Sabelliens suppriment en Dieu la distinction des personnes, dans lesquelles ils ne voient que des *nomina diversa* d'une seule et unique personne : les Ariens acceptent la génération du Fils, ils nient l'égalité du Père et du Fils : entre ces deux erreurs est la vérité, que nous Catholiques nous professons :

Nos, id est catholica fides, veniens de doctrina apostolorum, plantata in nobis, per seriem successionis accepta, sana ad posteros transmittenda, inter utrosque id est inter utrumque errorem tenuit veritatem [1].

A ces exemples pris de la doctrine de la Trinité, on joindra celui-ci pris à la christologie. Le Christ est Verbe, esprit et chair, il est Dieu et homme, il est vrai Dieu et vrai homme, rien n'est faux dans l'humanité pas plus que dans la divinité. Ces affirmations valent contre les Manichéens, qui supposent que le Christ n'a qu'une humanité apparente : contre eux nous affirmons la perfection des deux natures dans l'incarnation, affirmations qui débordent celles du symbole baptismal, sans laisser d'être la doctrine catholique :

Audi ergo totum quod dico ego, id est quod dicit catholica fides, quod dicit fundatissima et serenissima veritas [2].

La prière pour les défunts est légitimée par le livre des Macchabées (II *Mac.* II, 43 ; elle n'aurait

1. *In Ioa. tract.* XXXVII, 6.
2. *Sermo* CCXXXVII, 3. Cf. *In Ioa. tract.* XXXVI, 2 : « Alii sic, alii sic, utrique in errore. Catholica autem fides, ex utroque verum tenens quod tenet et praedicans quod credit, et Deum Christum intellexit et hominem credidit : utrumque enim scriptum est et utrumque verum est... »

pas cette justification scripturaire, elle serait justifiée par l'autorité de l'Église universelle, qui pratique en effet la prière pour les défunts, et qui va jusqu'à insérer la recommandation des morts dans les prières que l'officiant prononce à l'autel du Seigneur [1].

L'opuscule dans lequel Augustin s'exprime de la sorte est de 421 : on pourrait soupçonner Augustin d'avoir donné à ce lieu théologique plus de valeur à mesure que s'est développée la controverse pélagienne. En fait, bien avant 412, il y recourt, ainsi dès 400, dans le *De baptismo contra Donatistas*, au sujet du baptême des petits enfants. La coutume de baptiser des enfants incapables de croire de cœur ni de professer des lèvres, est une coutume de l'Eglise universelle, et que l'Église universelle n'a pas instituée, mais reçue : « *Quod traditum tenet universitas Ecclesiae* » [2]. Or, poursuit Augustin, ce qu'observe l'Église universelle, et dont on peut démontrer que ce n'a pas été institué par des conciles, mais bien observé de tout temps, cela ne peut avoir été reçu que de l'autorité apostolique [3].

Augustin recourt à la même autorité pour justifier la doctrine de la validité du baptême des hérétiques contestée jadis par saint Cyprien, tandis qu'elle était défendue par Rome. Sans doute, ce point de doctrine n'était pas, au temps de Cyprien, éclairci comme il l'a été ensuite; néanmoins, au temps de

1. *De cura pro mort. ger.* 3 : « Sed et si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae Ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis quae Domino Deo ad eius altare funduntur locum suum habet etiam commendatio mortuorum. »
2. *De bapt.* IV, 30.
3. *Ibid.* 31.

Cyprien, la coutume était observée par l'Église de ne pas réitérer le baptême administré par les hérétiques ou les schismatiques : « *Saluberrimam consuetudinem tenebat Ecclesia* »[1]. Et je crois, poursuit Augustin, que cette très salutaire coutume remonte à la tradition apostolique, comme bien des choses, qu'on ne trouve pas écrites dans les lettres des apôtres, ni édictées dans les conciles postérieurs, sont tenues pour des institutions des apôtres, parce qu'elles sont reçues dans l'Église universelle :

> Quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem — sicut multa quae non inveniuntur in litteris eorum, neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam. nonnisi ab ipsis tradita et commendata creduntur[2].

Une théorie de la tradition s'affirme là, à savoir que des règles impliquant un article de foi sont reçues dans l'Église universelle : si on ne prouve pas qu'elles sont l'institution d'un concile plénier, on doit inférer de l'universalité de leur réception qu'elles sont de la seule autorité capable de s'imposer à toute l'Église, l'autorité apostolique. Augustin s'exprime avec la même netteté dans une lettre datée de 400 environ :

> Illa autem, quae non scripta sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intellegi vel ab ipsis apostolis, vel plenariis conciliis, quorum

1. *De bapt.* II, 12.
2. *Ibid.* Mêmes expressions, *ibid.* V, 31 : « Consuetudo illa... ab eorum traditione exordium sumpsisse credenda est, sicut sunt multa quae universa tenet Ecclesia, et ab hoc ab apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur. » Rapprochez *Epistul.* XXXVI, 22.

est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri [1].

Il peut arriver qu'une tradition, présumée apostolique, ne s'impose pas avec une telle certitude qu'on ne puisse de bonne foi la contester : le cas est celui de Cyprien dans la controverse sur la validité du baptême des hérétiques.

Augustin, que nous verrons toujours infiniment respectueux de la mémoire de saint Cyprien, l'excuse en disant que les défenseurs de la validité n'apportaient pas des raisons suffisantes à émouvoir la grande âme de l'évêque de Carthage : l'on comprend donc que cet homme très grave n'ait pas désavoué des raisons qu'il estimait n'être pas réfutées, qu'il ignorait n'être pas fondées. Cyprien était troublé quand il considérait qu'une coutume universelle et très ferme (*universalem robustamque consuetudinem*) lui donnait tort ; il s'enfermait dans la prière, demandant à Dieu de lui découvrir ce que plus tard un concile plénier a vu (*quod postea plenario concilio visum est*) ; finalement, il s'en tenait à l'attitude de

1. *Epistul.* LIV, 1. Augustin donne, comme exemples d'institutions reçues dans toute l'Eglise, la célébration des anniversaires de la passion, de la résurrection, de l'ascension du Sauveur, et de la descente du saint Esprit, « et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa quacumque se diffundit Ecclesia ». — Comme exemple de choses que l'on sait avoir été instituées par des conciles postérieurs aux apôtres, Augustin cite la fixation du jour de Pâques au dimanche, contre les Quartodécimans. *Epistul.* LV, 27. — Dans *Epistul.* CLXIV, 6 (en 415), Augustin mentionne que l'on croit dans presque toute l'Eglise qu'Adam a été délivré des enfers par le Sauveur, quand le Sauveur descendit aux enfers : « Quod eum inde solverit, Ecclesia fere tota consentit. » Or cette croyance n'est pas fondée sur l'Ecriture. Dirons-nous qu'elle est une tradition apostolique non écrite ? Augustin ne l'ose pas : « Quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecumque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas. » Nous conclurons qu'il est des croyances presque universelles, dont Augustin presume qu'elles ne sont point vaines, sans pouvoir dire d'où elles viennent.

ses prédécesseurs, à leur décision, à leur autorité [1].

Augustin, quand il analyse ainsi la pensée de Cyprien, lui prête des hésitations qu'il n'a pas eues, car on ne saurait dire que l'évêque de Carthage ait adopté le sentiment de ses prédécesseurs par une sorte de lassitude d'examen, « *in quo tamquam lectulo auctoritatis quasi fessus acquieverit* » [2]. Mais Augustin décrit une procédure : une coutume universelle existe, on en vient à la contester pour des raisons spécieuses qui ne sont pas tout de suite réfutées, la question demeure un temps obscure et les Églises partagées, vient un concile plénier qui fait la lumière et l'unanimité.

Le concile plénier auquel pense Augustin ne saurait être seulement un concile plénier de toute l'Afrique, puisque l'erreur de saint Cyprien était partagée par son concile d'Afrique : Augustin pense nécessairement à un concile de toute la *Catholica* [3]. Pareil concile a pour rôle, dans le cas de Cyprien, de confirmer la coutume universelle et antique. Augustin parle des hommes très saints et très doctes « *per quos postea factum est ut antiqua illa consuetudo etiam plenario concilio firmaretur* » [4]. Il se félicite d'être d'un temps où tous sont édifiés sur l'antiquité de cette coutume et sur le concile plénier qui l'appuie, « *nos antiquitate ipsius consuetudinis et plenarii postea concilii auctoritate fir-*

1. *De bapt.* II, 13.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* 14, Augustin note que Cyprien s'est arrêté à la décision d'Agrippinus et du concile d'Afrique, et il ajoute qu'il aurait invoqué mieux encore la décision d'un concile transmarin ou d'un concile universel, si de son temps pareille décision eut existé : « (Ostendit) multo magis se fuisse commemoraturum si quod de hac re transmarinum vel universale concilium factum esset. » Augustin oublie que le pape Etienne avait prononcé.
4. *De bapt.* IV, 7.

mati »[1]. La vérité est mise en lumière et revêtue de l'autorité et de la force d'un concile plénier, « *non solum inventa est, sed etiam ad plenarii concilii auctoritatem roburque perducta* »[2]. L'évêque, qui a contesté de bonne foi la vérité quand elle était obscure encore, n'a plus qu'à se rendre à l'autorité d'un concile de l'Église universelle qui l'a tirée au clair et qui doit être préféré à un concile particulier : « ... *huic esse universae Ecclesiae posterius concilium praeponendum* »[3].

Un évêque, fût-il saint Cyprien, peut se tromper. Un évêque, dans ce qu'il a écrit, peut être repris par un plus sage que lui, par un plus compétent ; il peut être repris par l'autorité plus grave, plus docte, plus prudente, d'autres évêques ; les conciles ont mission de redresser ce qui d'aventure a pu dévier de la vérité. Les conciles mêmes, qui se tiennent provinces par provinces, doivent céder sans hésiter à l'autorité des conciles pléniers qui se réunissent de tout l'univers chrétien. Et ces conciles pléniers eux-mêmes peuvent être amendés par des conciles pléniers subséquents, quand ce qui était clos s'ouvre et ce qui était caché se fait connaître. L'important est de n'entraver pas ce développement de la vérité, par de l'orgueil, par de l'arrogance, par de l'envie, mais de mettre en tout l'humilité sainte, la paix catholique, la charité chrétienne[4].

1. *Ibid.* 8. Cf. *ibid.* 12.
2. *Ibid.* II, 14.
3. *Ibid.* : « Nam et concilia posteriora apud posteros praeponuntur et universum partibus semper iure optimo praeponitur. »
4. *Ibid.* II, 4 : « Quis autem nesciat sanctam Scripturam canonicam... omnibus posterioribus episcoporum litteris ita praeponi ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit quidquid in ea scriptum esse constiterit? Episcoporum autem litteras... et per sermonem forte sapientiorem

Donc, d'une part, des « *concilia quae per singulas regiones vel per provincias fiunt* », comme pourra être un concile des évêques de Numidie, ou un concile de Carthage, conciles qui n'engagent qu'eux-mêmes ; d'autre part, des « *concilia plenaria* », dont l'autorité ne se distingue pas de celle de la *Catholica* et auxquels doivent céder toujours les conciles particuliers, comme en fait foi l'Afrique catholique instruite par l'expérience de saint Cyprien. On a vu là, en effet, que des évêques peuvent être en désaccord sur un point de doctrine, si bien que les décisions de leurs conciles s'opposent de pays à pays, « *ut diu conciliorum in suis quibusque regionibus diversa statuta nutaverint* », jusqu'au jour où la controverse est tranchée par un concile plénier, « *plenario totius orbis concilio* »[1]. Les décisions d'un concile plénier sont traitées par Augustin de « *universae Ecclesiae statuta* »[2], de « *universi orbis auctoritas* »[3], de « *universalis Ecclesiae consensio* »[4], de « *universae*

cuiuslibet in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est; et ipsa concilia quae per singulas regiones vel provincias fiunt plenariorum conciliorum auctoritati quae fiunt ex universo orbe christiano sine ullis ambagibus cedere; ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat. » — Quand le concile de Carthage réunit les évêques de toutes les provinces africaines, il s'appelle *plenarium Africae concilium*. *Epistul.* LXIV, 4. (Cette lettre est de 401). Les Donatistes usent de même du terme de *plenarium concilium* pour qualifier, par exemple, leur concile de Bagaï de 394. *Epistul.* LI, 2. *Contra ep. Parm.* III, 29. Voilà pourquoi Augustin précise et dit *plenaria concilia quae fiunt ex universo orbe christiano*. Il dit ailleurs *plenarium totius orbis concilium*, *concilium catholicum orbis terrarum*. T. SPECHT, *Die Lehre von der Kirche nach dem h. Augustin* (1892), p. 315, rapproche l'expression augustinienne *Ecclesia plenaria et catholica*.

1. *De bapt.* I, 9.
2. *Ibid.* II, 2.
3. *Ibid.* 5.
4. *Ibid.* VII, 102.

Ecclesiae concordissima auctoritas »[1]. Le concile plénier qui a fixé la doctrine baptismale n'est pas nommé par Augustin. Mais, parlant du concile de Nicée, Augustin qualifiera son autorité en termes pareils : dans le concile de Nicée, dira-t-il, les Pères catholiques ont confirmé le consubstantiel contre les Ariens hérétiques par l'autorité de la vérité et la vérité de l'autorité[2]. Augustin voit dans le concile plénier une représentation adéquate de la *Catholica :* il ne pose pas comme condition de l'autorité du concile sa réception subséquente par la *Catholica*, du moins cette hypothèse n'est pas considérée.

L'autorité souveraine d'un concile plénier ne fait pas la vérité, elle la dégage seulement des controverses et elle confirme la foi traditionnelle. Toute controverse crée de la confusion, on ne s'en dégage le plus souvent que par de longues tractations et des conférences d'évêques, par quoi on arrive enfin à la déclaration du concile plénier qui éclaire et manifeste la vérité. Augustin insiste sur cette élaboration difficultueuse, qui est la justification de Cyprien, qui a l'avantage aussi de souligner le rôle subordonné et préparatoire des conciles moindres, à l'encontre de la quasi-souveraineté que Cyprien attribuait à son concile de Carthage.

Une fois la vérité manifestée par un concile plénier, la liberté de la controverse est épuisée. Il se peut que l'Écriture ne dise mot sur le point de doctrine qui a donné lieu à controverse, mais l'Église n'est pas douteuse qui est démontrée par l'Écriture,

1. *Ibid.* II, 5.
2. *Contra Maxim. arian.* II, XIV, 3 : « Hoc est illud homousion quod in concilio Nicaeno adversus haereticos Arianos a catholicis patribus veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est. »

et nous ne saurions être trompés en nous soumettant à ce que décide l'Église. Augustin écrit : « *Hoc per universam Catholicam quae toto orbe diffunditur observari placuit quod tenemus* »[1]. Et il ajoute :

Proinde, quamvis huius rei certe de Scripturis canonicis non proferatur exemplum, earumdem tamen Scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas, cum hoc facimus quod universae iam placuit Ecclesiae quam ipsarum Scripturarum commendat auctoritas, ut, quoniam sancta Scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit huius obscuritate quaestionis, eamdem Ecclesiam de illa consulat quam sine ulla ambiguitate sancta Scriptura demonstrat[2].

Quand nous acceptons ce que l'Église universelle a décidé, « *quod universae iam placuit Ecclesiae* », nous ne devons pas craindre d'être trompés : l'Église universelle s'exprime par sa *regula fidei*, par sa *consuetudo* universelle, et, en cas de controverse, par ses *plenaria concilia*[3]. Quiconque craint d'être trompé, qu'il consulte l'Église, pour se régler sur elle. — Car sitôt que la doctrine de la foi catholique est manifestée, quiconque y résiste et refuse de sacrifier le sentiment qu'il tenait jusque-là, est un hérétique[4]. Dans les questions qui n'ont pas été tranchées, délimiter l'hérésie est difficile[5] : là où la *catholica veritas* est tirée au clair, il n'y a plus d'hésitation. L'Église tolère bien des choses, mais pas ce qui est contre la foi[6].

1. *Contra Crescon.* I, 38.
2. *Ibid.* 39.
3. *De bapt.* IV, 20.
4. *Ibid.* 23 : « Istum nondum haereticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit et illud quod tenebat elegerit. »
5. *Epistul.* CCXXII, 2.
6. *Epistul.* LV, 35 : « Ecclesia Dei... multa tolerat, et tamen quae sunt

Cette déclaration très formelle du *Contra Cresconium* (en 406) est-elle en contradiction avec la déclaration du *De baptismo* (en 400), par laquelle Augustin énonce que les conciles pléniers s'amendent les uns les autres? D'une part, nous sommes assurés de tenir la vérité quand nous faisons « *quod universae iam placuit Ecclesiae* »; d'autre part, « *ipsa plenaria* (*concilia*) *saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat* ». Reuter nous dit : Un concile plénier corrige un concile plénier antérieur, comme un concile plénier corrige un concile régional; ils ne sont pas plus définitifs et infaillibles les uns que les autres[1].

Telle n'est pas la pensée d'Augustin.

Qu'on relise le texte du *De baptismo*, on y verra que les évêques qui ont dévié de la vérité peuvent être repris par les conciles régionaux, « *per concilia licere reprehendi* »; on y verra que les conciles régionaux doivent s'incliner sans ambages devant les conciles pléniers, « *plenariorum conciliorum auctoritati cedere* »; on y verra enfin que les conciles pléniers sont corrigés par des conciles pléniers subséquents, « *priora posterioribus emendari* ». C'est accordé. Mais quel sens Augustin donne-t-il à *emendari*?

Sans doute, Augustin, soumettant son livre *Contra duas epistulas Pelagianorum* au pape Boniface, lui demande de le corriger s'il le juge nécessaire : « *Ubi forsitan aliquid displicuerit, emendanda*

contra fidem vel bonam vitam non approbat, nec tacet, nec facit. » *Sermo* CCXCIV, 20 : « Ferendus est disputator errans in aliis quaestionibus non diligenter digestis, nondum plena Ecclesiae auctoritate firmatis, ibi ferendus est error : non tantum progredi debet ut etiam fundamentum ipsum Ecclesiae quatere moliatur. »

1. H. Reuter, *Augustinische Studien* (1887), p. 341.

constitui »[1]. Mais, quand il s'agit d'un concile plénier, la pensée d'Augustin est plus nuancée : *emendari* signifie pour lui un développement, et il exprime ce développement en cette formule imagée : « *Aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat* ». Quand un évêque était repris par un concile régional, c'est qu'il y avait eu dans les lettres ou dans les discours de cet évêque quelque chose qui déviait de la vérité, déviait au sens du français se dévoyer, « *si quid a veritate deviatum est* ». Il n'est pas question pour un concile plénier de se dévoyer, de sortir de la vérité, pour y être ramené par un concile plénier subséquent : il est question seulement de ne pas voir ce qu'un concile subséquent verra, parce que la vérité enclose ou latente dans la foi reçue se dégage souvent grâce aux controverses qui éclatent, qui se poursuivent, qui aboutissent à leur terme nécessaire.

Augustin suggère ailleurs un exemple qui mérite d'être classique. Le Père et le Fils ont une seule et même substance, ce que nous disons d'un mot, le mot *hom(o)ousion.* Ce mot n'est pas scripturaire : c'est un mot que la foi de nos pères a créé, « (*verbum*) *quod tamen fides antiqua pepererat* », que le concile de Nicée a adopté, confirmé, « *quod in concilio Nicaeno... firmatum est* », et que la catholicité a défendu, « (*quod*) *catholicae fidei sanitate longe lateque defensum est* ». Si l'adoption de l'*hom(o)-ousion* par le concile plénier de Nicée était provisoire, et si la formule du consubstantiel était réformable par un concile plénier subséquent, au sens où le veut Reuter, le concile de Rimini, qui avait certes toutes les apparences d'un concile plénier, était en droit d'amender le concile de Nicée et de substituer

1. *Contra duas ep. Pel.* I, 3.

l'homéisme au consubstantiel : or Augustin accuse le concile de Rimini d'impiété, d'hérésie, et d'avoir été asservi par un empereur hérétique, Constance II[1]. Le concile de Nicée est aux yeux d'Augustin, et en dépit de la nouveauté du mot *hom(o)ousion*, si parfaitement définitif, que les réfractaires à la doctrine nicéenne sont hérétiques : l'hérétique l'est-il provisoirement, en ce sens que son erreur puisse un jour, telle quelle, devenir la foi catholique?

La formule heureuse « *Aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat* », anticipe la pensée de Vincent de Lérins, comme le suggère tout de même Reuter[2], en refusant de s'arrêter à cette interprétation qui est pourtant la seule plausible. — Premièrement, en effet, Augustin reconnaît que l'enseignement de la religion crée quand il le faut des vocables nouveaux pour s'exprimer plus adéquatement. Si saint Paul condamne les mots nouveaux, remarquez qu'il ne condamne que les nouveautés profanes (I *Tim.* VI, 20) : « *Sunt enim et doctrinae religionis congruentes verborum novitates* », poursuit Augustin. Ainsi a été créé à Antioche le nom de Chrétiens pour les disciples du Seigneur; ainsi plus tard on a créé les mots *xenodochia*, *monasteria*, sans qu'on puisse douter que les choses que

1. *Contra Maxim. arian.* II, XIV, 3 : « Hoc est illud homousion, quod in concilio Nicaeno adversus haereticos arianos a catholicis patribus veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est, quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectum, quod tamen fides antiqua pepererat, multis paucorum fraude deceptis, haeretica impietas sub haeretico imperatore Constantio labefactare tentavit. Sed post non longum tempus libertate fidei catholicae praevalente, posteaquam vis verbi sicut debuit intellecta est, homousion illud catholicae fidei sanitate longe lateque defensum est. »

2. REUTER, p. 340. Anticiper paraîtra sans doute insuffisant. Augustin a compris le développement incomparablement mieux que Vincent de Lérins.

ces mots désignent soient plus anciennes que ces mots, « *res ipsae et ante nomina sua erant* ». Pareillement, pour exclure l'impiété des Ariens hérétiques, on a forgé le mot ὁμοούσιος et l'on a dit que le Fils était ὁμοούσιος au Père : l'affirmation n'est pas neuve pour autant, puisque qui dit ὁμοούσιος ne dit pas autre chose que le texte *Ego et Pater unum sumus* (*Ioa*. x, 30)[1]. — Secondement, toute controverse de bonne foi suppose une incertitude à son point de départ, incertitude que la controverse en progressant élimine. Augustin pense à saint Cyprien quand il parle de la sorte, nous aurons l'occasion d'y revenir ; nous tenons à dégager le principe appliqué là par Augustin, qui est que la vérité n'est ni claire de soi nécessairement, ni élucidée toujours d'un coup, dans le Catholicisme. Par là s'explique qu'il y ait des controverses entre évêques également catholiques, et qu'il y ait progrès dans l'élucidation de la vérité. S'agit-il de la validité du baptême des hérétiques, cette vue se vérifie pleinement :

Quomodo enim potuit ista res tantis altercationum nebulis involuta ad plenarii concilii luculentam illustrationem confirmationemque perduci, nisi primo diutius per orbis terrarum regiones multis hinc atque hinc disputationibus et collationibus episcoporum pertractata constaret? Hoc autem facit sanitas pacis, ut, cum diutius aliqua obscuriora quaeruntur et propter inveniendi difficultatem diversas pariunt in fraterna disceptatione sententias donec ad verum liquidum perveniatur, vinculum

1. *In Ioa. tract.* xcvii, 4 : « Adversus impietatem quoque Arianorum haereticorum novum nomen Patris homousion condiderunt, sed non rem novam tali nomine signaverunt. » *Contra serm. Arian.* 34 : « Ariani) nos tamquam opprobrio novi nominis Homousianos vocant... Ecce quinos quasi macula novi nominis vocant Homousianos. »

permaneat unitatis, ne in parte praecisa remaneat insanabile vulnus erroris[1].

Augustin, qui n'a eu en vue qu'un cas, est un esprit trop sagace pour ne pas poser un principe qui s'applique à tous les cas possibles : on ne peut vraiment souhaiter une formule plus juste de la loi du développement des dogmes au sein du Catholicisme, que la formule qu'il donne là, et qu'il ramasse ailleurs dans ces quelques mots : « *Diligentius inquisita veritas docuit, quae post magnos dubitationis fluctus ad plenarii concilii confirmationem perducta est* »[2].

*
* *

L'autorité, dirons-nous par manière de récapitulation, est d'abord dans l'Écriture, éminemment dans l'Évangile où le Christ parle, le canon des Écritures étant authentiqué par les apôtres. La règle de notre foi est dans les textes clairs de l'Écriture et dans l'autorité de l'Église, laquelle a pour mission d'évincer les erreurs des hérétiques et de clarifier la vérité qu'elle conserve. Le symbole baptismal est un produit de cette œuvre d'élimination et de clarification de l'Église. La foi de l'Église universelle ou foi catholique est la foi des apôtres. Toute *consuetudo*, reçue dans l'Église universelle et dont on ne peut dire qu'elle a été instituée par un concile plénier, ne peut que remonter aux apôtres. Les conciles pléniers, devant l'autorité desquels doivent s'incliner les conciles particuliers, tranchent les controverses et fixent la doctrine en l'élucidant :

1. *De bapt.* II, 5.
2. *Ibid.* 12.

ce qui est décidé par les conciles pléniers peut être qualifié de ce que décide l'Église universelle (*quod universae placuit Ecclesiae*), et l'Eglise que nous recommande l'autorité des saintes Écritures ne saurait nous tromper. La foi d'autorité, puisée dans l'Écriture, puisée dans l'enseignement écrit ou non écrit des apôtres, c'est-à-dire dans la tradition, est donc confirmée et achevée par l'autorité de la *Catholica*[1].

Dieu, qui nous a donné son Église en voulant qu'elle soit catholique et se reconnaisse à sa catholicité, ne sépare pas la vraie foi de la vraie Eglise : « Dans la chaire de l'unité Il a placé l'enseignement de la vérité »[2]. Il n'est de saine doctrine que celle qui est catholique[3]. La certitude où nous sommes que les hérétiques sont dans l'erreur présuppose que l'Église est nécessairement dans la vérité. Des évêques pourront se tromper, des conciles régionaux pourront se tromper, des controverses pourront troubler les esprits : le remède à ces maux viendra de l'unité, et ce remède sera la vérité affirmée par

1. Les traits que nous venons de récapituler constituent une théorie de l'Église bien dans la ligne de Tertullien et de Cyprien, comme dit Loofs (*Leitfaden*, p. 370), qui ajoute (p. 371) que « même le principe catholique de la tradition ne lui est pas étranger ». On ne comprend pas qu'après cela le même Loofs écrive : « Une théorie claire fait ici défaut », et qu'il adopte la conclusion de Reuter, à savoir que, épiscopat, siège apostolique et sièges apostoliques, conciles relativement ou absolument pléniers, valant comme représentations de l'Église infaillible, il n'y a cependant aucune représentation infaillible de l'infaillible Église. REUTER, p. 358. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. II[4], p. 85 et t. III[3], p. 135-136, adopte la conclusion de Reuter.

2. *Epistul.* CV, 16 : « Quod (c'est-à-dire le schisme) usque adeo caelestis magister cavendum praemonuit, ut etiam de praepositi malis (les mauvais évêques) plebem securam faceret, ne propte illos doctrinae salutaris cathedra desereretur, in qua coguntur etiam mali bona dicere. Neque enim sua sunt quae dicunt, sed Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis. »

3. *Contra Faustum*, XX, 23 : « ... sanae doctrinae, quae sola catholica est. »

l'univers catholique avec la très robuste fermeté de son accord. « *unitatis potentior veritas et universalis medicina* »[1]. Quelles que soient les difficultés soulevées, « *in Ecclesia manebo securus* », parce que tout ce que l'universalité de l'Église croit ou observe est immuable et conforme à la vérité que Dieu garantit[2]. Dans son universalité, l'Église est parfaite et n'a aucune défaillance[3]. Elle a mission de réprouver l'erreur et d'anathémathiser les hérétiques[4]. Elle est l'infaillible conservatrice du dépôt de la foi[5]. Elle est cela grâce à l'assistance de Dieu dont elle est l'Église et qui habite en elle[6], Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité[7].

1. *De bapt.* III, 2.

2. *Ibid.* Rapprochez. *Quaest. euang.* II, 40 : « Iam facile est etiam illud videre fieri posse ut quisque in Ecclesiae societate doctrinam integram veramque assequatur. » Reuter (p. 329) écrit tranquillement : « La déclaration *Extra Ecclesiam nulla salus* n'est nulle part (chez A.) complétée par cette autre : *Ecclesia errare non potest.* »

3. *De Gen. ad litt. imp.* 4. « Universaliter perfecta est et in nullo claudicat ».

4. *In Ioa. tract.* XXXIV, 2 : « Catholicae Ecclesiae recta fides improbat tale commentum et diabolicam doctrinam esse cognoscit... Improbemus itaque huiusmodi errorem, quem sancta ab initio anathematizavit Ecclesia. » *Tractat. inedit.* XI, 4 (p. 41-42) : « Ecce catholica fides, tamquam inter Scyllam et Caribdim navigans... Inter utrumque naviga, et rectum iter tene. Non enim sine causa Catholici orthodoxi nominati sunt : orthodoxon graece, latine rectum est. »

5. *Enarr.* XXX, 8. *Ibid.* LVII, 6 : « In ventre Ecclesiae veritas manet. Quisquis ab hoc ventre Ecclesiae separatus fuerit necesse est falsa loquatur... Ex veritatis ore agnosco Christum ipsam veritatem : ex veritatis ore agnosco Ecclesiam participem veritatis. »

6. *Enarr.* IX, 12 : « Ipse habitat in Sion, quod interpretatur speculatio, et gestat imaginem Ecclesiae quae nunc est... Ipsam quae nunc est Ecclesiam nisi Dominus inhabitaret, iret in errorem quemlibet studiosissima speculatio. » *In Ioa. tract.* XX, 3 : « Catholica fides hoc habet, firmata spiritu Dei in sanctis eius, contra omnem haereticam pravitatem. » *Sermo* CCXCIV, 17 : « Hoc est verum... Necesse est ut dicat... : premitur mole matris Ecclesiae... Hoc habet auctoritas matris Ecclesiae, hoc fundatus veritatis obtinet canon : contra hoc robur, contra hunc inexpugnabilem murum quisquis arietat, ipse confringitur... sicut ego dico, et sicut mecum tota Ecclesia dicit... »

7. *Sermo* CCXIV, 11. *Enarr.* CIII, I, 17. *De vera relig.* 20 : « Quae vera esse perspexeris tene, et Ecclesiae catholicae tribue. »

Elle est cela parce que, corps mystique du Christ, elle ne peut pas ne pas être gouvernée sur terre par le chef invisible qu'elle a dans le ciel[1], et qui ne l'abandonne pas[2], le chef qui nous commande de croire, pourvoyant à la protection de l'Église par les grands conciles et par les sièges apostoliques, comme aussi par une élite d'hommes spirituels et doctes armés d'une forte raison capable de répondre aux sophismes et aux insolences des hérétiques[3].

1. *De bapt.* VII, 102 : « Sed nobis tutum est... (id) fiducia securae vocis asserere quod, in gubernatione Domini Dei nostri et Salvatoris Iesu Christi, universalis Ecclesiae consensione roboratum est. » *Enarr.* LVI, 1 : « Corpus autem eius est Ecclesia, non ista, aut illa, sed toto orbe diffusa... Tota enim Ecclesia constans ex omnibus fidelibus, quia fideles omnes membra sunt Christi, habet illud caput positum in caelis, quod gubernat corpus suum. » *De agone christiano*, 4 : « Nec enim decipi potest qui iam novit quid pertineat ad christianam fidem, quae catholica dicitur per orbem terrarum sparsa, et contra omnes impios et peccatores, neglegentes autem etiam suos, Domino gubernante secura. » *Contra duas epistul. Pelagian.* IV, 33 : « Domino miserante suamque Ecclesiam misericorditer gubernante, sic vigilavit catholica fides. » *De nupt. et conc.* I, 22 : « (Sacramenta) quae nulla haeretica novitas in Ecclesia Christi auferre vel mutare permittitur, regente atque iuvante capite totum corpus suum. »

2. *Sermo* CCCXLI, 5 : « Turbavit fratres infirmos Ecclesiae quaestio Arianorum, sed in Domini misericordia superavit catholica fides : non enim deseruit ille Ecclesiam suam. Et si ad tempus turbavit eam, ob hoc turbavit ut semper supplicaret ei a quo in solida petra confirmaretur. »

3. *Epistul.* CXVIII, 32 : « Ille fidei imperator clementissimus (le Christ qui nous fait de la foi un précepte), et per conventus celeberrimos populorum atque gentium sedesque ipsas Apostolorum arce auctoritatis munivit Ecclesiam, et per pauciores pie doctos et vere spiritales viros copiosissimis apparatibus etiam invictissimae rationis armavit. Verum illa rectissima disciplina est, in arcem fidei quam maxime recipi infirmos, ut pro eis iam tutissime positis fortissima ratione pugnetur. »

III

L'autorité étant ce que nous venons de voir dans la *Catholica,* le fidèle n'y est pas pour autant exproprié du droit de penser sa foi. A l'intérieur et à l'abri de l'autorité divine, la raison s'exerce et elle nous donne l'intelligence de notre foi : « *Intrans fide in sanctuarium Dei, intrans credendo, discis intellegendo* »[1]. Dans ce sens il faut entendre la maxime chère à Augustin que la foi précède l'intelligence[2].

Augustin ne se dissimule pas ce que le principe de la priorité de la foi sur l'intelligence, c'est-à-dire sur l'exercice de la raison, a de déconcertant pour l'homme qui n'a pas encore la foi. Tout homme veut comprendre, tandis qu'on ne peut pas dire que tout homme veut croire. Un homme me déclare : Je veux comprendre pour croire. Je lui réponds : Crois pour

1. *Sermo* XLVIII, 7. *De peccat. merit.* I, 29 : « Prius sanctarum Scripturarum auctoritatibus colla subdenda sunt, ut ad intellectum per fidem quisque perveniat. »

2. *In Ioa. tract.* XXIX, 16 : « Intellegere vis? Crede... Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas. » *Sermo* CXVIII, 1 : « Crede ut intellegas : praecedit fides, sequitur intellectus. » CXXXVII, 15 : « Intellectui fides aditum aperit, infidelitas claudit. » CXXXIX, 1 : « Sic credite ut mereamini intellegere : fides enim debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium. » Cf. *Tractat. inedit.* XI, 4 (p. 41). — Même théorie déjà dans le *De libero arbitrio*, II, 6, et dans le *De vera religione*, 14, écrits antérieurs à la prêtrise d'Augustin.

comprendre, selon la doctrine même d'Isaïe : *Nisi credideritis, non intellegetis* (*Is.* VII, 9)[1]. Nos deux exigences sont-elles donc contradictoires et inconciliables? Nullement.

Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit : Intellegam ut credam, et ego qui dico sicut dicit propheta : Immo crede ut intellegas. Verum dicimus. Concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege ut credas verbum meum : crede ut intellegas verbum Dei[2].

Ce qui revient à dire que l'homme qui ne croit pas encore peut exiger d'être amené à la foi par la voie de la raison, c'est-à-dire par l'examen des raisons de croire à l'autorité divine[3], et par la critique des difficultés d'y croire[4]. Arrivé à la foi, il s'exercera à comprendre ce qu'il croit, exercice dont Augustin s'est complu à affirmer la légitimité, pour répondre aux Manichéens qui s'opposaient au Catholicisme comme une science, pour réagir aussi contre les Catholiques enclins à suspecter l'intelligence, nous dirions aujourd'hui, — mais Augustin n'emploie pas ce mot[5], —la théologie.

1. *Sermo* XLIII. 4 et 7. Le texte cité d'Isaïe répond au grec des Septante.

2. *Ibid.* 9.

3. Rapprochez *Enarr.* CXVIII, XVIII, 3 : « Quamvis enim nisi aliquid intellegat nemo possit credere in Deum, tamen ipsa fide qua credit sanatur ut intellegat ampliora. Alia sunt enim quae nisi intellegamus non credimus, et alia sunt quae nisi credamus non intellegimus. » Donc la connaissance naturelle de Dieu est un acte d'intelligence préalable à la foi. De même pour la raison de croire que nous trouvons dans le fait des prophéties. *Contra Faustum*, XII, 46. Rapprochez *Sermo* CV, 2.

4. *Epistul.* CLXXXIV, 4. *Contra Fortunat. disput.* 19.

5. Le mot *theologia* désigne chez Varron la mythologie qui est laissée aux poètes, la physique ou interprétation naturaliste de la mythologie qui est la création des philosophes, la science des *sacra*

Consentius est de ces Catholiques. Il a écrit sur la Trinité et l'Incarnation des livres qu'il a soumis à l'évèque d'Hippone, et dans lesquels ce dernier a relevé des conjectures fort erronées sur la nature de Dieu. Dans une lettre que nous possédons. Consentius remercie Augustin de ses critiques. et, s'empressant d'y déférer, il passe le but jusqu'à énoncer que décidément dans les choses divines la vérité doit être demandée à la foi, non à la raison, et que quand il s'agit de Dieu on doit s'en tenir à l'autorité des saints, entendez des saints Livres : « *Non tam ratio requirenda de Deo quam auctoritas est sequenda sanctorum* ». Si, en effet, on arrivait à la foi de la sainte Église par une discussion de raison, non par une pieuse soumission à l'autorité (divine), seuls les philosophes et les orateurs posséderaient la béatitude [1]. Le bon Consentius est trop revenu de ses erreurs ! Augustin va s'appliquer à tracer pour lui, en une lettre très belle, la juste mesure où le catholique réfléchi doit se tenir. Cette lettre est de 410 environ.

Augustin commence par rappeler les déclarations de Consentius se définissant à lui-même que la vérité doit être demandée à la foi plutôt qu'à la raison, et lui remontre doucement que, si ce principe était le bon, plus ne serait besoin de s'éclairer sur la foi, comme le cherche Consentius par les questions qu'il pose à Augustin. Au vrai, dès là que

ou des cultes établis qui regarde leurs sacerdoces. Aug. *Civ. Dei*, VI, 5 et 12. Augustin n'a pas donné au mot *theologia* et au mot *theologi* une autre acception que Varron. *Civ. Dei*, VI, 6, 8, 9, 10 ; VII, 26, 28, 30 ; VIII, 1, 5, 10, 12 ; XVIII, 14. Il n'en va pas autrement chez Tertullien (*Ad nation.* II, 1 et 2), chez Lactance (*Div. inst.* I, 11 ; *De ira Dei*, 11). Ce sont les écrivains grecs, à commencer par Eusèbe, qui ont fait entrer le mot θεολογία dans la langue ecclésiastique.

1. *Int.* AUGUST. *Epistul.* CXIX, 1.

Consentius interroge Augustin, dès là qu'il attend de lui ou de tout autre *doctor* de comprendre ce qu'il croit, dès là que cette attente est raisonnable, Consentius doit corriger son principe, non qu'il ait à rejeter la foi, mais en ce sens que, tenant fermement aux articles de sa foi, il peut par surcroît les considérer à la lumière de la raison [1]. — Dieu, en effet, ne saurait haïr en nous la faculté par laquelle il fit de nous des créatures supérieures aux animaux. La foi ne nous est pas accordée pour que nous renoncions à la raison. Quand nous disons que, sur certains articles de la doctrine du salut, la foi doit précéder la raison, c'est au nom de la raison que nous le disons, et ainsi la raison se trouve encore précéder la foi. Elle la continue aussi bien. L'apôtre Pierre nous fait un précepte de rendre raison de notre foi et de notre espérance à quiconque nous le demande (I *Pet.* II, 15). J'en rendrai donc raison, soit à l'infidèle, en lui démontrant qu'il doit croire, soit au fidèle, en l'aidant à comprendre ce qu'il croit. Le fidèle acquerra l'intelligence de la foi, dans la mesure dont il est capable, et, en attendant d'atteindre la perfection de la connaissance, il ne se détournera pas du chemin de la foi, « *ab itinere fidei non recedat* ». Quant à cette perfection de la connaissance, terme de la contemplation (*summitas contemplationis*), nous y parviendrons dans le face à face avec Dieu dont parle saint Paul (I *Cor.* XIII, 12), encore que dès ce monde, « *in via fidei* », de très humbles chrétiens, « *quidam etiam minimi* », atteignent

1. *Epistul.* CXX, 2 : « ... Si a me vel a quolibet doctore non irrationabiliter flagitas ut quod credis intellegas, corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate iam tenes etiam rationis luce conspicias. »

cette bienheureuse contemplation, « *ad illam beatissimam contemplationem perveniunt* »[1]. — Ainsi, pour Augustin, l'intelligence de la foi est légitimée, en dernière analyse, par le fait qu'il n'y a qu'une différence de degré entre cette intelligence et la contemplation, étant bien entendu que l'intelligence pour s'exercer requiert la possession préalable de la foi. Augustin peut alors conclure :

Haec dixerim ut fidem tuam ad amorem intellegentiae cohorter, ad quam ratio vera perducit et cui fides animum praeparat...[2].

Le rôle de la raison dans la foi consistera à écarter de notre foi les conceptions qui la fausseraient, par exemple, de notre foi en la Trinité toute figure corporelle :

Et quidquid tibi cum ista cogitas corporeae similitudinis occurrerit, abige, abnue, nega, respue, abice, fuge. Non enim parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam possimus nosse quid sit, incipiamus iam nosse quid non sit[3].

1. *Epistul.* CXX, 3-4. — Ce qu'Augustin appelle contemplation ici, il l'appelle ailleurs connaissance, et aussi bien par contemplation que par connaissance il entend la vision béatifique. On devra interpréter dans ce sens le passage *In Ioa. euang. tract.* XL, 9 : « Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. Quod enim cognituri sumus, nec oculus vidit, nec auris audivit... » *De catech. rud.* 47 : « ... ut... quomodo sint haec tria unus Deus, non iam verbis fidei et strepentibus syllabis personemus, sed contemplatione purissima et ardentissima in illo silentio sorbeamus. » — Sur la contemplation, en tant qu'elle peut être atteinte par instants en ce monde, en vertu d'une grâce d'oraison, voyez le récit classique de *Conf.* IX, 23-26, surtout 24, de l'entretien d'Augustin et de Monique à Ostie, et ce que dit Augustin ailleurs sur le ravissement de saint Paul, par exemple *Epistul.* CXLVII, 31.

2. *Epistul.* CXX, 6. Cf. *Ibid.* 8 : « Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt nondum se videre quod credit. »

3. *Ibid.* 13.

Augustin vise là l'erreur de Consentius proposant de concevoir Dieu comme une lumière infinie, mais corporelle, erreur que la raison pure suffirait à réfuter. Secondement, la raison aura pour œuvre de donner à la foi son droit sens : Augustin le dit en une formule demeurée célèbre :

Intellectum vero valde ama, quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intellegentiam suadent fidem, nisi eas recte intellegas, utiles tibi esse non possunt [1].

Aime à comprendre l'Écriture. Elle est pleine de grandes choses qui s'imposent à la foi, d'abord, mais qui ne te serviront de rien, si tu ne les entends pas droitement. Mal comprendre, en effet, revient à ne pas comprendre : « *Qui male intellegit, non intellegit* » [2].

Ce droit sens est celui qui est indiqué par la règle de foi. Aucun argument des hommes ne saurait prévaloir contre elle. Quiconque rompt avec la règle de foi, perd sa route, loin d'avancer : « *Qui praetergreditur fidei regulam, non accedit in via, sed recedit de via* » [3]. Mais on peut avancer dans le droit chemin. Augustin suppose que ses auditeurs lui disent : Tu nous as fait un précepte de croire, à toi maintenant d'expliquer, pour que nous comprenions : « *Praecepisti ut credamus, expone ut intellegamus* ». Augustin explique aussitôt (il s'agit du sacrement de l'autel), car il reconnaît à la foi le droit de

1. *Ibid.*
2. *In Ioa. tract.* XCVII, 1.
3. *Ibid.* XCVIII, 7. *Ibid.* XVII, 2 : « Ad hanc regulam sanam catholicam quam praecipue nosse debetis, quam tenete qui nostis, a qua prorsus fides vestra labi non potest, quae nullis hominum argumentis extorquenda est cordi vestro, dirigamus ea quae intellegimus. »

vouloir comprendre, il accepte que la subtilité ait son tour après la simplicité, et il trouve dans l'intelligence une joie légitime. « *intellegite et gaudete* » [1].

*
* *

La légitimité de l'intelligence nous dirions : de la théologie une fois posée en principe, il reste à déterminer le champ où elle s'exerce.

Persuadons-nous que l'intelligence de la foi est limitée pour nous, en ce monde, par l'infirmité même de nos facultés humaines. Infirmité occasionnelle et personnelle, qui tient à nos dispositions morales : « *Mores perducunt ad intellegentiam* » [2]. — Mais aussi infirmité de nature. Vous me demandez comment le Père est vu par le Verbe et ce qu'est voir pour le Verbe : je n'aurai pas l'audace de vous promettre de vous l'expliquer, car, quelle que soit votre

1. *Sermo* CCLXXII. Rapprochez CXXXIX, 1 : « Quod ergo simpliciter praedicatur credendum est, quod subtiliter disputatur intellegendum est. »

2. *In Ioa. tract.* XVIII, 7. Rapprochez *ibid.* XCVI, 4 : « Non diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur. » *De fide et symb.* 25 : « Haec est fides quae paucis verbis tenenda in symbolo novellis christianis datur. Quae pauca verba fidelibus nota sunt, ut credendo subiugentur Deo, subiugati recte vivant, recte vivendo cor mundent, corde mundato quod credunt intellegant. » *De coniug. adulter.* II, 34 : « Lucem intellegentiae spiritalis immunda corda non portant. Et si portanda doctor ingesserit, quae non recte accipiunt, quia non capiunt, vel reprehensionis morsibus lacerant, vel contemnendo conculcant. » — Voyez *Epistul.* CXVIII, 22, l'humilité condition de la recherche de la vérité : « Ad capessendam et obtinendam veritatem viam munias, ... quae munita est ab illo qui gressuum nostrorum tamquam Deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima, humilitas ; secunda, humilitas ; tertia, humilitas ; et quoties interrogares hoc dicerem. » — Et encore *Solilog.* I, 3 : « Deus quem nemo amittit nisi deceptus, quem nemo quaerit nisi admonitus, quem nemo invenit nisi purgatus. »

mesure, je connais la mienne [1]. — Les miracles dont l'Évangile est plein sont des faits auxquels nous nous soumettons, sans prétendre en rendre raison : là où la raison renonce, la foi édifie [2]. — Enfin, la vérité divine a le droit de se dérober à notre désir de la comprendre. La conception virginale du Verbe dans le sein de Marie est un prodige et un prodige unique : nous ne pouvons espérer la comprendre comme on comprend une chose rationnelle et naturelle, et la seule raison qu'on en doive donner est la toute-puissance divine :

> Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile ; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis [3].

L'Écriture pareillement est pleine de choses d'un sens profond, mais de choses obscures, soit en elles-mêmes, soit dans les termes qui les expriment. Les articles nécessaires au salut sont aisés à trouver dans l'Écriture : par eux est assurée la foi sans laquelle on ne vit pas religieusement et droitement. Au delà, le plus sagace, le plus appliqué des doctes doit renoncer à épuiser le contenu de l'Écriture. Pour moi, dit Augustin, je ferais encore des progrès tous les jours dans la connaissance de l'Écriture, quand même je l'aurais étudiée depuis ma prime enfance, à loisir, avec une application infatigable, avec un génie que je n'ai pas [4]. Au vrai, l'Écriture est accessible et impénétrable : ses pages claires

1. *In Ioa. tract.* XVIII, 7. Rapprochez *De anima*, IV, 15.
2. *Sermo* CCXLVII, 2.
3. *Epistul.* CXXXVII, 8.
4. *Ibid.* 3.

parlent au cœur des doctes et des ignorants, ses pages obscures déconcertent, intimident, nous sommes en leur présence dans l'attitude d'un pauvre devant le riche, « *quasi pauper ad divitem* » [1].

Il est des questions vaines, comme de se demander si le soleil, la lune, les étoiles ont un esprit raisonnable dans le corps lucide que nous leur voyons : inutile d'appliquer son attention à des choses qui nous regardent si peu, qui dépassent de si haut l'humaine infirmité de notre intelligence, et dont l'Écriture ne nous fait pas un précepte de les connaître, tout au contraire, puisque, crainte que nous ne sacrifiions à des fables sacrilèges, elle nous dit : *Altiora te ne quaesieris* (*Eccli.* III, 22). Dans ces curiosités qui nous dépassent la présomption téméraire est plus reprochable que l'ignorance prudente : « *Magis in istis temeraria praesumptio quam cauta ignoratio culpanda* » [2]. — De même, l'apôtre Paul (*Col.* I, 16) distingue les Trônes des Dominations, et les Principautés des Puissances, dans la hiérarchie céleste, sur quoi Augustin écrit : Qu'il y ait des Trônes, des Dominations, des Principautés, des Puissances, je le crois fermement, et que ces créatures célestes diffèrent entre elles, ma foi le tient pour indubitable : mais, méprise-moi si tu me tenais pour un grand docteur, je ne sais pas ce que sont ces créatures, ni en quoi elles diffèrent, et je suis convaincu que je ne cours nul danger par mon ignorance [3].

1. *Ibid.* 18. Toute cette page sur les deux aspects de l'Écriture est très belle. Rapprochez *Sermo* LXXI, 11 : « In omni quippe copia Scripturarum sanctarum pascimur apertis, exercemur obscuris : illic fames pellitur, hic fastidium. »

2. *Ad Oros. contra Priscill.* 14.

3. *Ibid.* Rapprochez *Act. cum Fel. manich.* I, 10 : « Non legitur in euangelio Dominum dixisse : Mitto vobis Paracletum qui vos doceat

Réfugions-nous dans l'autorité de l'Écriture et tenons-nous à ce qu'elle affirme, en attendant de le comprendre : on ne doit pas renoncer à croire ce qui tarde à s'éclairer [1].

Toutes ces limitations ne font pas que l'intelligence ne puisse, sur le fondement de la foi, élever un édifice solide et sûr, inférer des affirmations excluant tout doute [2]. J'ai la confiance d'aboutir par la foi catholique à une science certaine (*certam scientiam*), écrit Augustin [3], mais une science qui ne sera pour autant jamais indépendante de la foi.

L'intelligence, en effet, si loin que nous puissions la pousser, ne se substitue pas à la foi. Augustin, dans le *De utilitate credendi*, a dit à Honoratus : Par tes désirs, par tes gémissements, par tes larmes, prie Dieu qu'il te délivre du mal de l'erreur, ce qui adviendra plus facilement, si tu te soumets aux préceptes qui sont de lui et qu'il a voulu qu'ils fussent imposés par l'autorité qui est si grande de l'Église catholique. Car, ajoute Augustin, le sage (s'il est sage) est uni à Dieu de pensée en telle manière que rien ne s'interpose qui le sépare, Dieu étant vérité et le sage étant l'homme qui réalise la vérité dans sa pensée [4]. M. Loofs en conclut que le

de cursu solis et lunae... » Même principe appliqué à la question de savoir si l'âme est ou n'est pas *ex traduce*, engendrée. *De pecc. merit.* II, 59.

1. *Epistul.* CXXX, 5 : « Scripturarum divinarum sanctarumque sermoni discat tamquam lucernae in obscuro loco positae fidei oculum intendere, donec dies lucescat. »

2. *In Ioa. tract.* XCVIII, 7 : « Si quid ergo intellexeris quod non si contra regulam catholicam fidei,... et sic intellexeris ut inde dubitare omnino non debeas, adde aedificium. noli tamen relinquere fundamentum. »

3. *Contra ep. Fund.* 14.

4. *De util. cred.* 33 : « ... Deum deprecare ut te ab erroris malo liberet, si tibi beata vita cordi est. Quod facilius fiet si praeceptis eius, quae tanta Ecclesiae catholicae auctoritate firmata esse voluit,

sage peut arriver à ce que rien ne s'interpose qui le sépare de Dieu, rien, et donc pas même une autorité[1]. Ce n'est pas la doctrine d'Augustin : le sage est l'homme qui réalise la vérité et qui n'est séparé de Dieu par aucune erreur, tel est le vœu que forme Augustin pour Honoratus : manichéen, il réalisera la vérité en venant à la foi d'autorité que lui prêche Augustin, et en s'assujettissant aux préceptes de Dieu, « que Dieu a voulu qu'ils fussent confirmés par l'autorité si grande de l'Église catholique ». La grâce pas plus que la sagesse ne dispensent de la foi, donc de l'autorité divine que l'Église nous présente, et le croyant ne peut se flatter en cette vie d'atteindre par la science à l'inutilité de croire.

*
* *

Je ne veux pas que vous vous attachiez à mon autorité, écrit Augustin en 413 à Paulina, et que vous pensiez jamais que vous devez croire une chose parce que je l'aurai dite[2]. Un évêque, fût-il saint Ambroise, n'a en ce sens d'autre autorité que celle que lui donne la vérité. Augustin, citant à Paulina une page de saint Ambroise, lui dira donc : « *Tene mecum sancti viri Ambrosii sententiam, iam non eius auctoritate, sed ipsa veritate firmatam* »[3].

libens obtemperes. Cum enim sapiens sit Deo ita mente coniunctus ut nihil interponatur quod separet, Deus enim est veritas, nec ullo pacto sapiens quisquam est si non veritatem mente contingat... »

1. Loofs, *Leitfaden*, p. 370, cite le texte ci-dessus et entre *nihil* et *interponatur* insère : « Also auch keine Autorität. » Il transpose ainsi la théorie néoplatonicienne de la connaissance dans le Catholicisme, comme si Augustin pouvait jamais dire de l'homme *in via* : Rien ne s'interpose plus entre le sage et Dieu, pas même la vérité divine que Dieu révèle.

2. *Epistul.* CXLVII, 2.

3. *Ibid.* 52. Cf. *ibid.* 53.

Vers le même temps, c'est-à-dire en 413, au sujet de l'invisibilité de Dieu, l'évêque d'Hippone cite saint Ambroise, saint Jérôme, saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze. Il les présente comme des hommes « très doctes dans la connaissance des saintes Écritures, et qui ont grandement aidé l'Église et les bonnes études des fidèles par ce qu'ils ont écrit »[1]. N'allons pas pour autant mettre leur autorité au même rang que celle de l'Écriture, jusque-là que, avec tout le respect qui est dû à ces hommes, nous n'osions plus critiquer rien et rejeter rien de ce qu'ils auront écrit, même s'ils ont eu quelque pensée en désaccord avec la vérité que le secours divin aura fait entendre à d'autres ou à nous-mêmes[2].

On dirait qu'Augustin, qui ne peut ignorer quelle autorité personnelle lui confère l'admiration parfois indiscrète de tant de ses contemporains, s'applique à décliner cette autorité. En 412, quinze ans avant les *Rétractations,* interrogé sur des assertions de son *De libero arbitrio,* un écrit de sa jeunesse (388-395), il s'empresse de s'accuser d'erreur et de revendiquer le droit de faire des progrès à mesure qu'il écrit : Si dans ce que j'ai écrit il se rencontre des propositions hasardées ou erronées, que découvrent les hommes qui peuvent les découvrir, ou que je découvre moi-même parce que j'aurai fait des progrès, il ne faut ni s'en étonner, ni s'en désoler, mais plutôt s'en féliciter, « *non quia erratum est, sed quia improbatum* »[3]. Et Augustin en prend

1. *Epistul.* CXLVIII, 6.
2. Cf. *Epistul.* XCIII, 25 et CLXVIII, 15.
3. *Epistul.* CXLIII, 1. Cf. CLXVI, 1 : « Ad discendum quod opus est, nulla mihi aetas sera videri potest. »

occasion d'annoncer le dessein qu'il a formé déjà d'écrire un jour ses *Rétractations*. Dans le *De Trinitate,* abordant la question des théophanies de l'Ancien Testament, il déclare qu'il va chercher la vérité sans esprit de dispute, et qu'il est prêt à se corriger, si quelque critique fraternelle et fondée lui apprend qu'il s'est trompé [1]. Pour tout ce que j'écris, ajoute-t-il, je désire non seulement un pieux lecteur, mais encore un libre critique : je le supplie de ne pas m'aimer plus que la foi catholique, comme aussi de ne pas s'aimer lui-même plus que la vérité catholique [2].

Même dans ces conditions d'humaine fragilité, l'œuvre d'intelligence que poursuivent à l'intérieur de la foi les *tractatores,* les *doctores,* n'est pas vaine, tant s'en faut [3]. Sans doute, la *Catholica* ne compte pas que des doctes, parmi ses évêques et ses prêtres : l'homme qui cherche à s'instruire est exposé à rencontrer des prélats ou des ministres de l'Église catholique qui ont scrupule de « dénuder les mystères » sans précaution, ou qui, se contentant de la foi simple, n'ont pas souci de chercher plus haut : on ne doit pas désespérer pour autant de « trouver dans l'Église la science de la vérité », alors même que tous ceux à qui on la demande ne seraient pas

1. *De Trinit.* II, 16 : « ... In pace catholica pacifico studio requiramus, parati corrigi, si fraterne ac recte reprehendimur. » *Ibid.* 1 : « Nullus enim reprehensor formidandus est amatori veritatis. »

2. *Ibid.* III, 2. *Epistul.* LXXXII, 33; CXCIII, 10. *De dono persev.* 55. *De bapt.* V, 23. *Contra Faustum,* XI, 5.

3. *De doctr. chr.* IV, 6 : « Debet igitur divinarum Scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere et mala dedocere. » *De catech. rud.* 12 : « Sedulo edocendus est (le catéchumène qui a traversé quelque hérésie), praelata auctoritate universalis Ecclesiae, aliorumque doctissimorum hominum et disputationibus et scriptionibus in eius veritate florentium. »

capables de l'enseigner, ni tous ceux qui la cherchent dignes de la recevoir [1].

Au temps où il était manichéen encore et persuadé que la *Catholica* ne pouvait posséder la vérité, Augustin a été conduit à l'évêque de Milan, Ambroise, accueilli par lui paternellement : il a écouté ses prédications au peuple, avec la curiosité qu'on peut attacher à la parole d'un homme si réputé, « *in optimis notum orbi terrae* », et l'envie de voir s'il était supérieur ou inférieur à sa réputation... Le récit des *Confessions* est assez connu pour qu'il soit inutile de le reproduire ici, et il suffit d'y signaler le prestige qu'exerçait sur un esprit de la culture d'Augustin avant sa conversion un évêque savant et disert comme Ambroise. Augustin avoue avoir découvert en l'écoutant que la foi catholique pouvait se défendre, cette foi, dit-il, que je croyais incapable de rien répondre aux objections des Manichéens [2].

Il pourra, un jour, généralisant l'expérience qu'il a faite avec Ambroise, dire aux Manichéens d'écouter les doctes de l'Église d'un cœur paisible et sans arrière-pensée, comme je vous ai écoutés, ajoutera-t-il [3]. Ces doctes font, à l'intérieur de l'Église, l'œuvre de l'intelligence. Car, dans sa foi, l'Église déjoue les questions insidieuses des hérétiques, et aussi bien des juifs ou des païens : elle prend ces questions au sérieux, et elle les résout par l'intelligence : « ... *insidiosas eorum quaestiones fide irridet, diligentia discutit, intellegentia dissolvit* [4]. » Les doctes sont les nuées qui s'élèvent dans le ciel,

1. *De mor. Eccl. cath.* 1.
2. *Conf.* v, 14.
3. *De mor. Eccl. cath.* 34.
4. *De agone chr.* 13.

le ciel des divines Écritures, et répandent sur la terre la pluie rafraîchissante et féconde de l'intelligence. Le chef très clément, qui a donné à l'Église le rempart de l'autorité, s'est servi de quelques hommes pieusement savants et véritablement spirituels, pour armer l'Église d'une raison invincible.

Ille fidei imperator clementissimus... arce auctoritatis munivit Ecclesiam, et per pauciores pie doctos et vere spiritales viros copiosissimis apparatibus etiam invictissimae rationis armavit [1].

Dans son effort pour comprendre ce que la foi, ce que l'Écriture, lui a proposé, l'intelligence s'aidera de tout ce qui est vrai : « *Quisquis bonus verusque christianus est Domini sui esse intellegat ubicumque invenerit veritatem* » [2]. La connaissance de l'histoire, entendez l'histoire du monde parallèle à l'histoire sainte, et entendez surtout la chronologie, sera d'un grand secours pour l'intelligence des saints Livres. On doit en dire autant de la géographie, de l'histoire naturelle, de l'astronomie même, mais mieux de la dialectique [3]. Si les philosophes, les philosophes platoniciens surtout, ont dit des choses vraies et qui s'accordent à notre foi, nous ne devons pas en avoir peur, mais le leur prendre comme à d'injustes possesseurs, et l'utiliser. Les meilleurs d'entre nous ont agi de la sorte, Cyprien, Lactance, Victorinus, Optat, Hilaire, pour ne rien dire des vivants, et tant de Grecs [4] !

Les hérétiques ne nous enseigneront pas la vérité

1. *Epistul.* CXVIII, 32.
2. *De doct. chr.* II, 28.
3. *Ibid.* 42 et suiv.
4. *Ibid.* 60-61.

qu'ils ignorent, mais ils exciteront les Catholiques charnels à la chercher, et les Catholiques spirituels à la découvrir. Utilisons les hérétiques, non pour épouser leurs erreurs, mais pour fortifier la discipline catholique contre leurs attaques, et devenir plus vigilants et plus avisés, si nous ne pouvons les ramener dans la voie du salut [1]. Dieu permet que les hérétiques abondent, afin que nous ne demeurions pas dans l'enfance, « *ne in bruta infantia remaneamus* » : ils posent aux fidèles catholiques, en effet, des problèmes parfois embarrassants, et ils font ainsi une nécessité aux hommes spirituels, qui ont lu l'Évangile et qui l'ont compris, de s'expliquer sur la divinité du Christ, par exemple, contre ces faux et fallacieux docteurs [2]. Excitons nous-mêmes les hommes qui, dans la sainte Église, sont capables de faire cette œuvre d'intelligence : ils sont innombrables, mais ils ne se montrent pas, tant que nous sommeillons dans les ténèbres de l'impéritie, où nous nous complaisons plutôt que de regarder en face la lumière de la vérité [3].

*
* *

Il est enfin un docteur plus persuasif que tous les autres, le maître intérieur.

1. *De vera relig.* 15. Même thème, *De Gen. contra Manich.* II, 2. *De dono persev.* 53. Augustin dit ailleurs, avec plus de bénignité, qu'il n'est pas de doctrine fausse à laquelle ne se mêle quelque vérité. *Quaest. euang.* II, 40 : « Nulla porro falsa doctrina est quae non aliqua vera intermisceat. »

2. *In Ioa. tract.* XXXVI, 6. Même thème, *Sermo* LI, 11 : « Si pie vivamus, si Christum credamus, si non de nido ante tempus cupiamus volare, ad id nos adducunt ut mysteria cognoscamus... » Joli développement à la suite. Rapprocher *Epistul.* CXCIV, 47. *Enarr.* CXXIV, 5.

3. *De vera relig.* 15 : « Sunt enim innumerabiles in Ecclesia sancta Deo probati viri, sed manifesti non fiunt inter nos, quamdiu imperitiae nostrae tenebris delectati dormire malumus quam lucem veritatis intueri. » Rapprochez *De util. cred.* 4.

Distinguons soigneusement l'intelligence, entendue du progrès du fidèle dans sa foi par la vertu d'un don de Dieu, et le concours divin habituel qui est la condition de la connaissance naturelle. du moins selon la théorie qu'Augustin a faite sienne après l'avoir empruntée à Plotin. Dans cette théorie, Dieu est le soleil qui éclaire tout homme venant en ce monde, comme le soleil éclaire la lune. Mais cette illumination est naturelle, elle est due à notre nature d'homme, sans elle nous ne serions pas homme, c'est-à-dire une âme raisonnable, ou plus précisément, intellectuelle [1].

Dieu est le maître intérieur du croyant en un sens autre.

O très cher, prie avec force et foi, pour que le Seigneur te donne l'intelligence : « *Ora fortiter et fideliter ut det tibi Dominus intellectum* » [2]. L'intelligence de quoi? De l'objet de la foi, du révélé. Comment cela? Par la charité, qui fait que ce qui était objet de foi s'éclaire progressivement : « *Lucere incipit quod antea tantummodo credebatur* » [3]. Le maître intérieur ne vous révèle pas des vérités nouvelles, il vous fait entrer dans la vérité que l'autorité divine vous a présentée, il l'éclaire, car Dieu est lumière, et, lumière, il illumine les esprits en augmentant en eux l'intelligence de ce qu'il a une

1. *Civ. Dei*, x, 2. Je cite ce texte, entre bien d'autres, parce qu'il atteste l'emprunt à Plotin, « ille magnus Platonicus ». Cette théorie de la connaissance intellectuelle est bien connue par l'utilisation qu'en ont faite Malebranche, Fénelon, Bossuet et l'école dite ontologiste. Voyez M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale* (1905), p. 104-105, et la pénetrante analyse de PORTALIE, p. 2334-2337.

2. *Epistul.* cxx, 14. Un admirable développement de cette pensée dans le *Sermo* cv, 2-3.

3. *De agone chr.* 14. Cf. *In Ioa. tract.* xxix, 6 : « ... Fides quae per dilectionem operatur haec in te sit et intellegas de doctrina. »

fois révélé, la doctrine. Par là il arrive, non pas que des docteurs extérieurs vous enseignent ce que Dieu n'a pas voulu dire à ses apôtres, mais que dociles au maître intérieur vous réalisez la parole : *Erunt omnes docibiles Deo* (*Ioa.* VI, 45) [1]. Nous serons dociles à Dieu, aussi bien, en désapprenant ce que nous pensions pouvoir nous représenter de Dieu, et que nous connaîtrons qu'il ne représente pas ce que Dieu est, tout inconnu que Dieu soit encore pour nous : désapprendre ainsi c'est parvenir à la *docta ignorantia,* que nous enseigne l'esprit de Dieu [2].

Augustin interprète de cet enseignement de l'Esprit le texte de l'épître de saint Jean : « Vous n'avez pas besoin qu'aucun vous enseigne, parce que son onction vous enseigne toutes choses » (I *Ioa.* II, 27). Il oppose le maître intérieur au prédicateur qui parle et dont la parole est impuissante à se faire entendre si le maître intérieur ne la fait pas pénétrer dans le cœur.

Iam hic videte magnum sacramentum, fratres : sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae : si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Adeo, fratres, vultis nosse? Numquid non sermonem istum omnes audistis? Quam multi hinc indocti exituri sunt? Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed

1. *In Ioa. tract.* XCVI, 4. Voyez encore *ibid.* XX, 3; XXXVIII, 10; XCVII, 1. *Enarr.* CXVIII, XVIII, 3 et 4. *Epistul.* CXLVII, 46.

2. *Epistul.* CXXX, 27-28 : « Quod sicuti est cogitare non possumus, utique nescimus; sed quidquid cogitanti occurrerit abicimus, respuimus, improbamus, non hoc esse quod quaerimus novimus, quamvis illud nondum quale sit noverimus. Est ergo in nobis quaedam ut ita dicam docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram. » On voit là que le titre fameux du traité de Nicolas de Cusa, *De doctâ ignorantia*, est pris à Augustin.

quibus unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus sanctus intus non docet, indocti redeunt. Magisteria forinsecus adiutoria quaedam sunt et admonitiones : cathedram in caelo habet qui corda docet [1].

La part de Dieu dans la naissance de la foi, autrement dit, la question de savoir si la foi nous vient de Dieu, ou si elle est une démarche de notre liberté, n'est pas ici en cause : il s'agit uniquement du passage de la foi simple à la foi éclairée et pensée, il s'agit de l'épanouissement de l'intelligence dans la foi. Dieu n'est pas absent de cet épanouissement : si notre raison en fait l'effort, Dieu en fait l'appoint. Maître intérieur, il émeut notre cœur, il fixe et illumine les regards de notre foi, il fait que nous pénétrons des vérités qui sans lui nous demeureraient fermées, il nous en fait goûter la douceur [2].

Avec cette coopération de Dieu à l'activité de l'intelligence s'achève la théorie augustinienne de la connaissance religieuse.

1. *In epistul. Ioa. ad Parthos tract.* III, 13. Cf. *Enarr.* CXXVI, 2. *Sermo ad Caes. Eccl. plebem*, 9.

2. *Enarr.* CXVIII, XVII, 2-3. *De praedest. sanct.* 13 : « Valde remota est a sensibus carnis haec scola in qua Deus auditur et docet. Nimium gratia ista secreta est, gratiam vero esse quis ambigat? Quando ergo Pater intus auditur et docet ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum... » Cf. BOSSUET, *Instruction sur les états d'oraisons*, éd. Levesque (1897), p. 65.

IV

On a dit d'Augustin qu'il était « le premier des dogmatistes qui ait senti le besoin de se rendre à lui-même clairement raison des questions qu'aujourd'hui nous avons coutume de traiter dans les prolégomènes à la dogmatique[1] ». Si l'on veut dire qu'Augustin est entré dans ces questions avec une exceptionnelle maîtrise et que la controverse contre le Manichéisme lui a donné l'occasion de s'en expliquer avec plus d'ampleur qu'aucun autre écrivain ecclésiastique avant lui, nous l'accordons sans peine. Il est incontestable cependant que ces questions s'étaient posées bien avant Augustin, et qu'elles avaient leur solution dans le Catholicisme impersonnel.

Reuter nous l'accorde pour le principe de l'infaillibilité de l'Église : « L'idée de l'infaillibilité de l'Église, écrit-il, appartient aux suppositions fondamentales vulgaires-catholiques où s'enracine la foi catholique d'Augustin, encore que cette idée ne soit par lui nulle part immédiatement, nulle part expressément exposée, dogmatiquement examinée. Voilà pourquoi il ne pouvait éprouver le besoin de l'exprimer en une doctrine précise et exhaustive sur les formes légitimes de la représentation souveraine de

1. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III³, p. 94 et 120.

cette infaillible Église » [1]. Reuter ajoute que « l'incertitude et l'obscurité des propos d'Augustin sur l'infaillibilité et l'infaillible représentation de l'Église s'expliquent *peut-être* par les hésitations de sa pensée sur l'autorité et la raison, sur la foi et la science ».

Sans doute, il faut regretter que l'évêque d'Hippone ait dispersé sa doctrine dans des écrits de polémique, au lieu de composer un grand traité où tous les thèmes de cette doctrine auraient été présentés didactiquement. Nous n'accepterons pas pour autant qu'Augustin ait eu les hésitations que lui prête Reuter sur les rapports de la raison naturelle et de l'autorité divine, de la foi et de l'intelligence de la foi, pas davantage sur la représentation de l'infaillibilité, et nous ne l'accepterons pas pour ce motif que sur ces divers articles les affirmations du Catholicisme, du Catholicisme « vulgaire », étaient acquises, incontestées.

Et d'abord le principe d'une connaissance naturelle et rationnelle de Dieu. L'enseignement de saint Paul (*Rom.* I, 18-23), avec les anticipations qu'on en trouve dans l'Ancien Testament, avait fixé ce point de doctrine et de méthode et en avait fait un lieu commun apologétique. L'apologiste doit se préoccuper de faire à la raison pure la part qui lui revient dans la préparation à la foi, car il ne peut avoir qu'à cette condition audience de l'incroyant qu'il cherche à convertir [2].

1. REUTER, p. 358. Cf. HARNACK, *Précis* (1893), p. 275 : « Augustin affirme l'infaillibilité de l'Église, mais il n'a pu produire qu'avec une assurance relative les raisons sur lesquelles il fonde cet attribut. »

2. AMBROS. *De fuga saeculi*, 10 et 14. Voyez dans l'*Expos. evang. sec. Luc.* VI, 104-105, une esquisse d'apologétique, avec pour premier article la connaissance rationnelle de Dieu. Rapprochez ATHANAS. *Contra gentes*, 30-45. BASIL. *Epistul.* CCXXXV, 1. HILAR. *De Trinit.* XII, 53.

Le dogme de la divinité de l'Écriture est dans l'histoire ancienne des dogmes le plus incontesté des dogmes, et au fond le seul dogme commun à la *Catholica* et à tous les hérétiques, sans excepter les Marcionites et les Manichéens. Si la canonicité de tel livre ou de tel groupe de livres a été mise en question, personne ne contestait qu'il existât des livres divins, transmis par la tradition, contenus dans un canon, source de notre foi, autorité absolue. Il suffisait qu'une vérité fût dans l'Écriture pour que toute hésitation dût cesser.

La détermination du canon requérait un criterium extérieur à l'Écriture. Le canon, pensait-on, avait été constitué par les apôtres : on le connaissait par la tradition qui remontait aux apôtres, autant dire par la succession apostolique, et qui dit succession apostolique dit épiscopat catholique. Ainsi s'exprime saint Athanase [1].

On peut dire que, par réaction contre l'âpre critique que les Manichéens faisaient de l'Ancien Testament, la conception augustinienne de l'Écriture accorde moins qu'il ne convient à la lettre et à l'histoire. Augustin se laisse entraîner à prendre pour le sens littéral les accommodations ingénieuses, trop ingénieuses souvent, de son exégèse. Il est prédestiné à être un adversaire de saint Jérôme; des deux, cependant, c'est Jérôme qui est l'exégète le plus averti [2].

Pour les textes qui intéressaient la foi catholique, la clé de l'Écriture était dans la règle de foi : ce principe avait permis au Catholicisme d'éliminer les hé-

1. ATHANAS. *Epistul. festal.* XXXIX.
2. PORTALIÉ, p. 2341-2344. P. LAGRANGE, *Mélanges d'histoire religieuse* (1915), p. 178.

rétiques, en justifiant cette règle de foi par son apostolicité.

Augustin va plus loin : une croyance ou une pratique dont on peut présumer l'apostolicité, a la même valeur que la règle de foi : il énonce là le principe de la tradition apostolique considérée comme une extension de la règle de foi. Mais cette vue n'est point personnelle à Augustin. Saint Athanase, écrivant sur la divinité du saint Esprit, produit d'abord les témoignages de l'Écriture, puis : « Voyons semblablement en outre, dit-il, la tradition qui remonte au commencement, l'enseignement et la foi de l'Église catholique, (foi) que le Seigneur a donnée, que les apôtres ont annoncée, que les pères ont conservée »[1]. Athanase parle ailleurs de « la foi apostolique qui nous a été transmise par les pères »[2], entendant par pères les évêques qui se sont succédé depuis les apôtres. Saint Basile, toujours au sujet du saint Esprit, veut que l'on se tienne à la « tradition », c'est-à-dire à ce que « le Seigneur a enseigné, les apôtres prêché, les pères conservé, les martyrs confirmé ». Saint Épiphane veut que l'on recoure à l'Écriture, mais il faut se servir aussi de la tradition, ajoute-t-il, « car on ne peut tout recevoir de l'Écriture divine, et les saints apôtres nous ont transmis (ce qu'ils avaient à enseigner ou à prescrire), soit par écrit, soit en traditions, traditions qu'ils ont confiées à la sainte Église de Dieu »[3].

On sera tenté de dire, avec M. Harnack, que c'est au IVe siècle que l'on a commencé de parler de tradition non écrite, et que les Cappadociens sont les

1. ATHANAS. *Epistul. ad Serapion.* I, 28.
2. *Ibid.* 33.
3. EPIPH. *Haer.* LXI, 6. Cf. SOCRAT. *H. E.* III, 7.

premiers à avoir fait appel à la παράδοσις ἄγραφος dans la controverse contre les Eunomiens et les Pneumatomaques[1]. Ce serait oublier que, pour ne rien dire d'Irénée et d'Origène, Tertullien déjà fait de la tradition, en tant qu'elle remonte aux apôtres et que la succession apostolique la garantit, un argument contre les hérétiques, complément de l'argument scripturaire et à l'occasion plus décisif[2].

La tradition apostolique ne doit pas être confondue avec la science des commentateurs de l'Écriture : les fidèles ne doivent leur foi qu'à l'Écriture qui seule est divine, n'y ayant pas de *tractator* qui ne soit humain et faillible. Cependant le sentiment commun des *tractatores* n'est pas négligeable : saint Athanase que l'on cite pour avoir dit que « les Écritures saintes et inspirées suffisent à annoncer la vérité », ne sépare pas ce disant l'Écriture de « nos bienheureux docteurs », qu'il faut lire si l'on veut entendre l'Écriture « selon la science »[3].

L'Écriture, éclairée par la règle de foi, et cette règle de foi confirmée et complétée par la tradition, n'y ayant de canon des Écritures, de règle de foi et de tradition authentiques que dans l'Église catholique, ces quatre articles sont les pièces maîtresses de la doctrine qu'Augustin a en commun avec le Catholicisme traditionnel.

M. Sohm a soutenu le paradoxe que, au IVe siècle, tout concile avait une compétence œcuménique, parce que tout concile représentait l'Église entière. Cela est insoutenable pour les canons disci-

1. HARNACK, t. II⁴, p. 89.
2. TERTULL. *De corona*, 3-4. Voir WINKLER, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian* (1897).
3. ATHANAS. *Contra gentes*, 1. HARNACK, p. 83.

plinaires, les évêques ne légiférant que pour les provinces auxquelles ils appartiennent et qu'ils représentent. Cela n'est pas plus vrai des anathématismes et des formulaires : M. Sohm [1] ne peut citer à l'appui de son paradoxe que des conciles ariens, qui n'en étaient pas à un abus de pouvoir, il suffit de lire la lettre du pape Jules aux Orientaux pour s'en convaincre [2]. Dans cette lettre, au contraire, l'évêque de Rome oppose l'autorité des conciles particuliers à celle d'un concile comme Nicée : si l'on doit respecter l'autorité du concile qui jadis à Antioche a condamné Paul de Samosate, combien davantage doit-on respecter les décisions des trois cents évêques réunis à Nicée! Est-ce affaire de nombre? Il faut, dit le pape Jules, que le « synode catholique » soit respecté par les évêques qui ne sont que quelques-uns. En d'autres termes, le concile de la *Catholica* a l'autorité de la *Catholica*. La théorie augustinienne sur l'autorité du *plenarium concilium* est d'accord avec cette affirmation du pape Jules. De même, quand Athanase parle de la « saine foi ». il entend « celle que le Christ a donnée, que les apôtres ont annoncée, que les pères ont transmise ». Quels pères? « Ceux qui se sont assemblés à Nicée de toute la terre habitée ». Athanase écrit cela à une date où, pour racheter la défaillance de Rimini et de Séleucie, les évêques dans toutes les provinces se rallient au consubstantiel. Les synodes multipliés par les Ariens ont été impuissants : « La parole du Seigneur prononcée par le concile œcuménique de Nicée demeure pour l'éternité. » Il n'importe que les termes dont on s'est servi à Nicée pour définir le consub-

1. Sohm. *Kirchenrecht*, p. 316-317.
2. *Paix constantinienne*, p. 422-429.

stantiel ne soient pas pris à l'Écriture (ἄγραφοι λέξεις); employés il y a un siècle et tant par les évêques de Rome et d'Alexandrie, ils se justifient par le « témoignage des pères ». Rimini ne compte pas : « Le concile de Nicée suffit qui est d'accord avec les évêques anciens » [1]. Le langage de saint Ambroise est aussi énergique : « Entre les conciles je m'attache avant tout (*potissimum sequar*) à celui que les trois cent dix-huit évêques... ont élevé comme un trophée après avoir vaincu les traîtres dans tout l'univers, et divin me semble l'oracle de la foi (des trois cent dix-huit) » [2].

Donc, à Reuter qui veut qu'Augustin ait été indécis sur l'infaillible représentation de l'Église, nous pouvons opposer le fait du concile de Nicée tenu pour une représentation de toute l'Église et revêtu de son autorité : le fait s'impose à Augustin comme à toute la *Catholica* de son temps, et le fait n'est tenu par personne pour un fait d'exception et qui ne saurait se renouveler : l'autorité de Nicée est l'autorité d'un *plenarium concilium*.

* * *

On vient de voir comment les thèmes fondamentaux d'Augustin sont des lieux communs de l'ensei-

1. ATHANAS. *Epistul. ad Afros*, 1, 2, 3, 6, 9. Voyez SOCRAT. *H. E.* I, 9 (p. 84-88 de *P. G.* LXVII) : lettre de Constantin à l'Église d'Alexandrie pour lui annoncer que le concile de Nicée est achevé : « Recevons, dit-il, la sentence que le Tout-Puissant a procurée... Car ce que les trois cents évêques ont décidé, n'est rien d'autre que la sentence de Dieu, étant donné que l'Esprit saint, pénétrant l'esprit de ces grands hommes, leur a manifesté la volonté divine. » Cette fausse lettre de Constantin paraît être une pièce de polémique du milieu du IVe siècle. *Paix constantinienne*, p. 344-345.

2. AMBROS. *De fide*, I, 5. Cf. *De incarnat.* 52 et 77.

gnement catholique. Il reste cependant en propre à Augustin sa manière, c'est-à-dire sa conviction et son talent, son expérience et sa culture. Augustin est un converti, qui s'est convaincu de ce qu'il enseigne avant de l'enseigner, et qui ne s'est défait ni de son métier de rhéteur, ni de ses exigences de philosophe. Son expérience de converti lui inspire le thème de l'utilité de croire, son éducation de philosophe lui inspire le thème de l'utilité de penser sa foi. Ce second thème est mieux encore que le premier celui qui porte l'empreinte la plus personnelle d'Augustin.

L'Arianisme, au cours du IVe siècle, a été une exégèse et un rationalisme, l'Arianisme radical des Anoméens a été surtout un rationalisme : la victoire du Nicéisme courait le risque de compromettre le rôle légitime de la raison dans la foi. Saint Ambroise est représentatif[1] du moindre goût que le Catholicisme ressent pour la discussion. J'aimerais mieux, dit-il en tête de son *De fide* qu'il adresse à l'empereur Gratien, t'exhorter à la foi que d'avoir à disputer sur la foi : disputer est une présomption téméraire, « *incauta praesumptio* »[2]. On ne discute pas l'autorité d'un supérieur, dit encore Ambroise : « *Nemo meliorem discutit : credere tibi iussum est, non discutere permissum est* »[3]. Précepte de croire, interdiction de discuter ce que l'on croit. La dialectique des philosophes, que les Anoméens pratiquent, est destructrice : Dieu ne s'est pas proposé

1. Saint Hilaire le serait tout autant. Voyez son *De Trinit.* II, 5, 11 ; XI, 70 ; XII, 19, 20 ; *In ps.* LXVII, 21.
2. AMBROS. *De fide*, I, 4.
3. *Ibid.* 78. Cf. 65 : « Tu quoque manum ori admove, scrutari non licet superna mysteria ».

de sauver son peuple par la dialectique, mais par la simplicité de la foi [1].

Les Ariens sont allés à leur ruine en abandonnant l'Apôtre pour suivre Aristote, en abandonnant la sagesse qui est de Dieu pour les stratagèmes de l'argumentation, pour la piperie des mots, selon la méthode de la dialectique, alors que l'apôtre saint Paul proclame : *Ne quis vos depraedetur per philosophiam* (*Col.* II, 8) [2]. Assurément, nous verrons qu'Augustin n'est pas plus indulgent pour Aristote, et, d'autre part, commentant le texte du psalmiste *Da mihi intellectum et perscrutabor legem tuam,* Ambroise parle de l'intelligence de la loi de Dieu comme ferait Augustin[3]. On ne peut nier cependant que l'attitude d'Ambroise soit persévéramment une attitude de réaction, par défiance de la dialectique arienne [4].

L'amour d'Augustin pour l'intelligence, pour l'intelligence entendue de l'effort du croyant à penser sa foi, nous transporte dans une autre atmosphère. Augustin croit à la légitimité et à l'efficacité de cet effort : il associe l'Église à ce travail d'intelligence, il croit au progrès dans l'intelligence de la foi. Augustin s'est trouvé par cette revendication de principe et par l'usage magnifique qu'il a fait lui-même de l'intelligence, le créateur véritable de la théologie en Occident, avant tout de sa méthode et de son esprit, comme Origène l'a été pour l'Orient [5].

1. *Ibid.* 42. Rapprochez *ibid.* 43 et 84 ; IV, 94 et V, 41. *In psalm* XXXVI, 28. *De Abraham* I, 21. *In Lucam*, VIII, 9 et 17. *De incarn.* 7.
2. *In psalm.* CXVIII, XXII, 10.
3. *In psalm.* CXVIII, V, 22 : « Quaerendum primum, deinde intellegendum perscrutandumque legis omne mysterium. »
4. Autant chez saint Jérôme, *Dialog. contra Luciferianos*, 11 (en 382) : « Ariana haeresis magis cum sapientia saeculi facit, et argumentationum rivos de Aristotelis fontibus mutuatur ».
5. Voyez le prologue du *Periarchon* où Origène prélude aux revendications d'Augustin en faveur de l'intelligence, cette intelligence

A un moment, le début du ve siècle, où l'Orient grec et l'Occident latin tendent à devenir étrangers l'un à l'autre, et où l'Occident latin est exposé à se trouver bientôt terriblement appauvri par l'obligation de vivre sur son propre fonds, Augustin lui constitue un patrimoine en pleine valeur. Reuter a dit d'Augustin qu'il n'était pas un *Dogmatiker* au sens propre du mot, mais qu'il était un *dogmatischer Rhetor* [1] : il aurait été un théologien comme Cicéron a été un philosophe, et ce ne serait déjà pas peu de chose. Mais, en fait, l'œuvre d'Augustin n'a pas consisté à latiniser des pensées grecques, comme avaient fait saint Hilaire et saint Ambroise : médiocrement instruit du travail théologique des pères grecs [2], controversiste appliqué à défendre la foi de la *Catholica,* à la justifier par l'Écriture et par la raison, il pense d'original : mais sa pensée, parce qu'elle veut être et parce qu'elle est l'intelligence de sa foi, s'enracine constamment dans l'enseignement impersonnel de l'Église : il procède « *ratione iusta et a fide catholica non aliena* [3] », avec une conscience parfaitement éclairée de ce qu'il doit à cette foi et de la liberté qu'elle lui laisse.

Foi et intelligence s'achèvent en amour :

« Seigneur notre Dieu, dit quelque part Augustin, nous croyons en toi, Père, Fils et saint Esprit. Car

étant entendue de l'intelligence du révélé, car Origène pose d'abord l'enseignement des apôtres. Mais le magistère de l'Église n'a pas chez Origène le relief qu'il a chez Augustin. F. Prat, *Origène* (1907), p. 7-28.

1. Reuter, p. 213.

2. *Ibid.*, p. 192, où, à propos de la doctrine d'Augustin sur la Trinité, Reuter note qu'A. a peu utilisé les docteurs grecs et pas davantage les latins, pas même saint Ambroise : son œuvre est créatrice, assure Reuter, pour autant qu'elle est théologique. Nous acceptons ce verdict, à condition que l'on veuille bien faire la part de ce qui dans cette œuvre théologique revient à la *Catholica*.

3. *Epistul.* cxx, 23.

la Vérité n'eut pas dit : Allez, baptisez toutes les nations au nom du Père, du Fils et du saint Esprit, si tu n'étais pas Trinité... Dirigeant mes efforts d'après cette règle de foi, autant que je l'ai pu, autant que tu m'as donné de le pouvoir, je t'ai cherché; j'ai désiré de voir par l'intelligence ce que je croyais, et j'ai beaucoup étudié et travaillé. Seigneur mon Dieu, mon unique espérance, écoute-moi. Ne permets pas que, par lassitude, je cesse de te chercher, mais fais que je cherche toujours ardemment ta face. Donne-moi la force de te chercher, toi qui m'as fait te trouver de plus en plus. Devant toi est ma force et mon infirmité : garde ma force, guéris mon infirmité. Devant toi est ma science et mon ignorance : là où tu m'as ouvert, accueille mon entrée; là où tu m'as fermé, ouvre à mon appel. Puissé-je me souvenir de toi, te comprendre, t'aimer » [1].

1. *De Trinitate*, XV, 51. (Traduit par le P. LEBRETON, *Le Dieu vivant*, 919, p. 177).

CHAPITRE II

LA CONTROVERSE DONATISTE AVANT AUGUSTIN.

L'Afrique chrétienne a contribué pour une part exceptionnelle à la formation de l'ecclésiologie. Ce privilège tient au fait que l'Afrique chrétienne a été une terre de schismes. Elle l'était au temps de saint Cyprien déjà : un schisme a donné à l'évêque de Carthage l'occasion d'écrire le *De unitate Ecclesiae*. Elle le fut plus profondément au IVe siècle, où le schisme donatiste, après avoir pris naissance à Carthage, s'étendit à toute la chrétienté africaine et put paraître un temps devenu une blessure inguérissable. Saint Augustin entreprendra de ramener les dissidents : cette longue campagne, où il dépensera des trésors de doctrine et de zèle, peut être estimée son œuvre la plus achevée et la plus variée. Saint Cyprien a été le doctrinaire de l'unité, au sens où cette unité est constituée par la monarchie de l'évêque en chaque Église : saint Augustin est le doctrinaire de l'unité, au sens où cette unité est celle de la *Catholica*, de l'Église répandue dans tout l'univers.

Nous voudrions examiner d'abord où en était la controverse donatiste avant Augustin, pour pouvoir déterminer ensuite en quoi Augustin l'a poussée à fond [1].

1. Nous n'avons pas à revenir sur les origines du Donatisme, qui

I

L'Afrique chrétienne a dû à l'empereur Constant et à son édit d'union de 347 quatorze années de trève religieuse : les agitateurs donatistes se sont soumis, ou ont été relégués loin de l'Afrique. Optat, évêque de Milève, décrira ces années qui ont précédé l'avènement de l'empereur Julien comme un temps de paix sans nuage. Il parlera même de la concorde qui unit alors les Africains aux Orientaux et aux *transmarini* : « Dans l'unité, par l'harmonie de tous ses membres, s'est constitué le corps de l'Église... Il n'y avait plus aucun schisme... La paix aimée de Dieu habitait chez tous les peuples chrétiens » [1].

Cécilien, évêque catholique de Carthage, avait pris part au concile de Nicée, et nul doute que l'Afrique n'ait été avec lui nicéenne [2]. L'évêque de Carthage, Gratus, a pris part au concile de Sardique, en 343, et fait cause commune avec saint Athanase et le pape Jules. Plus tard, les Africains sont

sont exposées ailleurs : *Paix constantinienne*, p. 269-306 et 459-464. Quiconque écrit sur le Donatisme aujourd'hui doit le meilleur de ce qu'il en dit à P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV (1912), et t. V (1920).

1. OPTAT. II, 15.

2. Augustin accuse Donat d'avoir été personnellement subordinatien, mais reconnaît que les Donatistes n'avaient pas une foi différente de celle des Catholiques. *Sermo* CLXXXIII, 9. *De haer.* 69. MONCEAUX, t. V, p. 131-132.

entrés dans le mouvement de rapprochement conduit par Basile d'Ancyre, et en 358 à Sirmium quatre évêques africains adhèrent à son programme [1]. Sans doute, à Rimini, les évêques africains présents ne résistèrent pas mieux que les occidentaux à la volonté de Constance II, et l'évêque de Carthage Restitutus se fit remarquer par sa faiblesse [2]. Mais, comme tout le reste de l'Occident, l'Afrique se mit par la suite en règle avec le *Nicaenum :* saint Athanase en personne paraît avoir contribué à ce résultat [3]. Le Catholicisme africain entendait maintenir avec les Orientaux et les *transmarini* l'étroite union de fait, qui était sa justification contre le Donatisme. Et c'est par cette arrière-pensée que s'explique le récit indulgent d'Optat.

L'empereur Julien rompit cette trève : les Donatistes exilés lui ayant demandé de les autoriser à rentrer en Afrique, Julien ne se fit pas prier : par un rescrit qui doit dater du début de 362, il leur rouvrit l'Afrique, pensant bien que leurs représailles ne manqueraient pas d'y mettre l'Église à feu et à sang [4]. Il leur accordait la liberté de leur culte et la restitution des basiliques que l'édit d'union de 347 avait attribuées aux Catholiques : saint Augustin pourra un jour reprocher aux Donatistes de s'être fait restituer leurs basiliques par le même prince qui rouvrait les temples païens, un déserteur et un ennemi du christianisme [5]. Par la grâce de Julien,

1. SOCRAT. *H. E.* II, 42, prétend que, au concile (homéen) de Constantinople de 360, Acace et Eudoxe firent déposer Basile d'Ancyre sous divers prétextes, et notamment parce que ses lettres avaient mis le trouble dans les Eglises d'Afrique.

2. HILAR. *Contra Constant. imp.* 26 et *Fragm. histor.* VIII, 5-6.

3. Nous pensons à son *Epistula ad Afros*, que l'on date de 368 environ.

4. OPTAT. II, 16.

5. AUG. *Epistul.* CV, 9. *Contra epist. Parmeniani*, I, 19.

le Donatisme ressuscita donc, reprenant sa propagande enragée, réoccupant à main armée ses églises d'antan, chassant les Catholiques, et à l'occasion les massacrant. Si on en croit Optat (II, 17), les violences furent telles qu'elles inquiétèrent les magistrats : ils en référèrent au prince, qui se disposait à intervenir en Afrique par des mesures de persécution contre les Catholiques, quand il mourut (26 juin 363).

Le libre exercice de leur culte que le rescrit de Julien avait rendu aux Donatistes, ne leur fut pas retiré, mais il dut être contenu par une légalité étroite, et cette légalité appliquée par des magistrats énergiques : le comte Romanus, qui commanda l'armée d'Afrique de 363 à 372, dénoncé par les Donatistes comme un ennemi impitoyable de leur Église, est défendu par Augustin comme n'ayant rien fait que de conforme aux lois ou aux jugements rendus [1].

* * *

Parmi ces vicissitudes se forma une littérature donatiste, qui fut, on le pense bien, une littérature de combat. Le grand Donat, coryphée de la secte et évêque de Carthage, écrivit beaucoup pour son parti, si on en croit saint Jérôme [2] : il ne s'en est conservé presque rien. Un autre africain, Vitellius, au temps de l'empereur Constant, composa un traité *De eo quod odio sint mundo filii Dei*, que Gennadius qualifie de remarquable, n'était que dans ce traité les Donatistes sont rangés parmi les persécutés et les Catholiques parmi les persécuteurs [3].

1. *Contra litt. Petiliani*, III, 29.
2. Hieronym. *Vir. inl.* 93.
3. Gennad. *Vir. inl.* 4.

Vitellius avait écrit mainte autre chose, notamment un traité contre les païens, *Adversus gentes*, et aussi un traité contre les Catholiques, intitulé sans doute *Adversus proditores*, où il développait l'éternel argument de sa secte, à savoir que le Catholicisme était l'Église des faillis[1]. Donat étant mort (vers 355), l'Église schismatique de Carthage élut en sa place Parmenianus, qui allait pendant tout une génération (jusqu'en 391) être à la tête de la secte. Il composa pour ses fidèles des psaumes d'une inspiration enflammée, assure saint Augustin qui les connaissait[2]. Il composa surtout un traité contre les Catholiques, qui portait en titre, croit-on, *Adversus Ecclesiam traditorum*, et doit avoir été publié en 362, au moment de la restauration du Donatisme à Carthage et en Afrique à la faveur de la tolérance de l'empereur Julien[3].

L'œuvre de Parmenianus est célèbre grâce à la réfutation qu'en a donnée Optat, évêque de Milève, qui nous en fait connaître les thèmes principaux.

Des cinq *tractatus* ou livres dont se composait l'écrit de Parmenianus, le troisième était en entier consacré à une sorte de réquisitoire contre Paulus et Macarius les exécuteurs de l'édit de 347 (OPTAT, I, 6). En effet, un des grands griefs des Donatistes contre le Catholicisme, leur principal moyen aussi de se justifier de leurs propres violences, était d'accuser les Catholiques d'avoir requis contre eux la force armée. A en croire les Donatistes, la mission de Macarius avait fait des martyrs (III, 8). On nommait un Marculus et un Donatus qui étaient du parti

1. *Ibid.*
2. AUG. *Epistul.* LV, 34.
3. OPTAT. III, 4. Cf. I 7 ; III, 9.

et qui avaient été tués en ce temps-là. Les Donatistes en prenaient prétexte pour s'indigner que le glaive du magistrat eût été mis au service de l'unité ecclésiastique (III, 6). Optat cite textuellement ces mots de Parmenianus qui révèlent bien le ressentiment donatiste : « *Neque enim illa Ecclesia dici potest, quae cruentis morsibus pascitur et sanctorum sanguine et carnibus opimatur* » (II, 14). Le sang des saints était le sang des Donatistes, il avait été versé par le Catholicisme. On voit le ton, on voit aussi le principe, à savoir que le Catholicisme n'a pas le droit de demander l'aide de l'Etat contre les dissidents de son unité. On citait ce mot de Donat en personne, précisément à propos de la mission de Paulus et de Macarius : « *Quid est imperatori cum Ecclesia* » (III, 3)? Parmenianus avait repris le mot et disait à son tour : « *Quid christianis cum regibus aut quid episcopis cum palatio* » (I, 22)?

Ressentiments et invectives n'auraient pas suffi à faire du Donatisme une doctrine. Or Parmenianus a une doctrine à opposer au Catholicisme. Le Catholicisme est l'Église des traditeurs, donc une Église où toute vertu sacramentelle est éteinte du fait de l'indignité des ministres. La tactique des Donatistes consiste à dire aux fidèles et aux clercs : « Faites attention à vous, rachetez vos âmes, soyez chrétiens », pour leur faire entendre qu'ils ne sont pas chrétiens tandis qu'ils croient l'être, le baptême étant invalide qu'ils ont reçu de la main d'évêques traditeurs[1]. C'est la doctrine même de Parmenianus. Le baptême catholique est un faux baptême, parce

1. Optat. III, 11 : « Gai sei, Gaia Seia, adhuc paganus es aut pagana. ». Rapprochez Aug., *De baptismo*, II, 10. Semblable radicalisme chez les Lucifériens : Hieronym. *Dialog. contra Luciferian.* 5.

qu'un ministre souillé ne purifie pas, un ministre coupable ne pardonne pas, un ministre condamné n'absout pas [1]. En une formule plus incisive, Parmenianus dit : Personne ne donne ce qu'il n'a pas : « *Qui non habet quod det, quomodo dat* » (v, 4)? Ou encore : L'efficacité du baptême dépend de qui le donne, non de qui le reçoit [2]. Le sacrifice offert par un ministre indigne n'est pas un sacrifice (iv, 6). Le sacerdoce du ministre pécheur n'est pas un sacerdoce et le fidèle doit se détourner de lui (iv, 7). Supposé que le Catholicisme soit une Église d'évêques traditeurs, donc pécheurs, le Catholicisme a beau être visiblement intact, il n'est plus qu'une Église dépossédée de ses pouvoirs surnaturels.

Cette doctrine de Parmenianus est la systématisation de l'erreur africaine du temps de Cyprien sur l'invalidité du baptême des hérétiques et sur l'extinction du pouvoir d'ordre dans l'évêque pécheur [3]. La vieille erreur produit tout son effet, qui est, sitôt qu'on l'admet, de rendre l'Église indiscernible.

1. Optat. i, 10 : « Dixisti enim fieri non posse, ut in falso baptismate inquinatus abluat, immundus emundet, subplantator erigat, perditus liberet, reus veniam tribuat, damnatus absolvat ». Les Lucifériens reprendront à leur compte cet argument : « Quomodo potest peccata dimittere qui ipse peccator est? Quomodo sanctum sacrilegus faciet? » Hieronym. *Dialog. contra Luciferian.* 5.

2. Optat. v, 7 : « ... a vobis semper auditur : Hoc munus baptismatis esse dantis, non accipientis ».

3. Deux erreurs pour une : invalidité du baptême des hérétiques, invalidité des sacrements du ministre indigne. Pour ce second point, voyez notamment Cyprian. *Epistul.* lxv, 4 : « Consilium nobis erit singulos fratres ab eorum fallacia separare et... ab eorum contagione secernere, quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus Spiritus non sit, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit qui Dominum ipse violavit. » Cyprien dans cette lettre conjure les fidèles d'Assuras de n'avoir plus de relations avec leur évêque Fortunatianus qui est failli au cours de la persécution : « Ne se desperatorum delictis participes faciant, sed teneant integri salutis suae tenorem et integritatis conservatae a se et custoditae perpetuum vigorem ».

Il n'est pas douteux que, pour Parmenianus, nul n'est sauvé que dans l'Église. Optat le loue d'avoir parlé de l'Église en termes excellents et traditionnels. L'Église est un paradis, un jardin, dans lequel Dieu plante de jeunes arbres (II, 11). L'Église est un jardin fermé, elle est une source scellée, elle est l'épouse unique (II, 13). Tout le second livre de Parmenianus traitait de l'Église et s'appliquait à démontrer qu'elle est une, à l'exclusion des hérétiques (I, 6). Parmenianus reprenait là des thèmes popularisés par saint Cyprien[1].

Mais il restait à reconnaître cette Église. Pour la discerner des hérétiques, Parmenianus fait valoir contre eux qu'ils ne possèdent pas ce qu'il appelle les *dotes Ecclesiae*.

Ne cherchons pas une signification juridique à ce mot *dotes*. A cette date, en droit romain la *dos* de l'épouse est constituée au mari, soit par le père de l'épouse, soit par elle-même, et c'est le mari qui est propriétaire de la *dos*. Cela ne s'accorde pas avec l'idée de l'Église dotée par Jésus Christ. Le douaire n'existe pas en droit romain. Peut-être l'emploi du mot *dotes* était-il suggéré à Parmenianus par l'idée que l'Église est l'*uxor iusta* du Christ, et non une *concubina* : pour cette dernière, en effet, il n'y avait pas de dot, et c'était presque le seul moyen de la distinguer de l'*uxor iusta*. Mais il aurait fallu dire *dos*, et non *dotes*, car la femme n'a pas plusieurs dots, tous les biens dotaux formant une seule masse. Parmenianus n'est pas un juriste : il aura donné au mot *dotes* une signification morale. Tenons-nous à cette imprécision, qui est de lui, et disons : L'épouse

1. CYPRIAN. *De unit.* 5; *Epistul.* XLIII, 5; LXIX, 2; LXXIII, 11. Etc.

légitime se reconnaît à ce qu'elle est en possession des biens que lui a constitués son époux en l'épousant. Si les hérétiques ne sont pas en possession de ces *dotes*, il sera clair qu'ils ne sont pas l'Église. Optat estime que cet argument est excellent contre les hérétiques : « *Dixisti apud haereticos dotes Ecclesiae esse non posse, et recte dixisti* » (I, 10). Mais Parmenianus entend le faire valoir également contre les traditeurs, les Catholiques.

Que sont ces *dotes* ? Optat en compte cinq, Parmenianus six[1], parce qu'il dédouble la cinquième des *dotes* énumérées par Optat. La première est la *cathedra* : pas d'Église sans *cathedra*. La seconde est l'ange, l'évêque : pas d'Eglise sans son ange, réminiscence des sept anges des sept Églises de l'Apocalypse. Cet ange joue un rôle dans l'efficacité du baptême, il a pour mission de « *fontem movere* » (II, 6), réminiscence de l'ange de la piscine probatique dans l'évangile de saint Jean. La troisième des *dotes* est l'Esprit : pas de baptême valide sans l'Esprit saint principe de vie, réminiscence du texte *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*. Par là s'entend le propos de Parmenianus accusant les Catholiques de ne posséder d'autre Esprit que celui qui engendre les fils de la Géhenne (II, 7). La quatrième des *dotes* est l'eau de la piscine baptismale, et en même temps le sceau ou symbole baptismal, « *sigillum integrum id est symbolum catholicum* » (II, 8). La cinquième enfin est l'autel (II, 8), et la sixième le sacerdoce (II, 9).

1. OPTAT. II, 2 : « Videndum ubi sint quinque dotes, quas tu sex esse dixisti, inter quas cathedra est prima... » Voyez O. R. VASSALL-PHILLIPS, *The work of s. Optatus bishop of Milevis against the Donatists* (1917), p. 64-65. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III[3], p. 42.

L'Église véritable est partout où l'on retrouve ces *dotes*. Comme Parmenianus estime que le Catholicisme les a perdues, n'ayant plus ni *cathedra*, ni ange, ni l'Esprit, ni baptême, ni sacrifice, ni sacerdoce, le Catholicisme ne peut être l'Église légitime et véritable. Au contraire, le Donatisme, parce qu'il a conservé ces *dotes*, ne saurait douter d'être l'Église. C'est le grand argument de Parmenianus : « *Ad solas dotes te conferre voluisti*, lui dit Optat, *quas velut manu adprehensas aut arca conclusas catholicis denegans vobis solis eas frustra vindicare conatus es* »[1].

Abstraction faite du terme *dotes*, les données fondamentales de cet argument sont empruntées par Parmenianus à Cyprien, qui lui aussi aime à parler de la *cathedra* symbole de l'unité de l'Église locale, de l' « *aqua vitalis* » du baptême que seule possède l'Église à l'exclusion des hérétiques, du « *sacerdotium* » que perd l'évêque failli[2]. Parmenianus parle le langage de Cyprien et habilement prétend en tirer la justification du Donatisme.

II

Les Catholiques ne manquaient pas, qui, en présence du Donatisme rétabli, auraient désiré que des deux partis on désignât des délégués pour se rencontrer dans une conférence. Les Donatistes n'avaient

1. OPTAT. II, 10. — On est surpris que saint Augustin ne mentionne nulle part le traité *Adversus Ecclesiam traditorum* de Parmenianus et que peut-être il ne l'ait pas connu. Nulle part il n'a discuté la théorie des *dotes Ecclesiae*. — Saint Ambroise a écrit, *In ps.* CXVIII *expos. Sermo* XXII, 31 : « [Ecclesia] aliis fons est,... aliis hortus clausus, fons signatus, aliis hortorum fons qui in Ecclesiae dote numeratur ». Est-ce une réminiscence? Ambroise, qui sait le droit, parle de *dos*, non de *dotes*.

2. CYPRIAN. *Epistul.* XLIII, 5 ; LXV, 1 ; LXIX, 3. Etc.

rien voulu entendre. Optat[1], en répondant à l'*Adversus Ecclesiam traditorum* de Parmenianus, se flatte d'instituer en quelque manière cette conférence à laquelle les Donatistes se sont jusqu'ici refusés : il a patiemment écouté tout ce qu'articule Parmenianus dans son traité, il le prie modestement d'écouter ce qu'il a à lui répondre (I, 4).

L'édit d'union de 347 a mis la puissance publique au service du Catholicisme et contraint les Donatistes à une soumission qui n'a pas été sans effusion de sang. Optat le reconnaît[2]. Il fait valoir toutefois que la mission des *operarii unitatis*, Paulus et Macarius, était dans la pensée de l'empereur une mission pacifique, et que si Macarius a dû recourir à la troupe, ç'a été pour se protéger contre les bandes armées par l'évêque donatiste de Bagaï en Numidie[3]. Il y a eu des morts, il y a eu des sentences d'exil : la responsabilité en doit retomber sur ceux qui ont organisé la résistance à l'édit impérial. A en croire Optat, les Catholiques n'ont pas émis un vœu, pas donné un conseil, pas fait un geste, qui les ait associés à ces rigueurs (III, 2). — La puissance publique en frappant les Donatistes n'a commis aucun crime, continue Optat. Les Chrétiens, en effet, sont tenus d'obéir à l'empereur, au même titre qu'ils sont tenus de prier pour lui : cette obligation, qui les a liés envers des princes païens, les lie d'autant plus envers des princes chrétiens, comme était l'empereur Constant[4].

1. On peut, avec Monceaux (t. V, p. 249), placer les six premiers livres d'Optat vers 366-367.

2. OPTAT. III, 1 : « Ab operariis unitatis multa quidem aspere gesta sunt ».

3. *Ibid.* 1 et 4.

4. *Ibid.* 3 : « Merito Paulus (*I Tim.* II, 2) docet orandum esse pro regibus et potestatibus, etiamsi talis imperator esset qui gentiliter viveret ; quanto magis quod christianus, quanto quod Deum timens.

Donat a résisté à Constant empereur chrétien, « *Constanti imperatori christiano, ne misericors esset, obstitit* » (III, 3), il n'a pas voulu permettre au prince d'être miséricordieux : il ne peut s'indigner qu'il ait été sévère[1]. — Puis, dans l'Ancien Testament, Dieu permet l'homicide qui punit l'adultère, c'est le cas de Phinees (*Num.* XXV, 11), à propos duquel Optat estime que l'homicide cesse alors d'être un homicide : « *Placuit Deo homicidium, quia vindicatum est adulterium* » (III, 5). Pourquoi les rigueurs dont se plaignent les Donatistes ne plairaient-elles pas aussi à Dieu ? Moïse, en descendant du Sinaï, n'a-t-il pas fait mourir trois mille Israélites (III, 7) ? Le prophète Élie, sur l'ordre de Dieu, au bord du Cison, n'en a-t-il pas massacré quatre cent cinquante ? Moïse, Phinees, Élie, justifient Macarius, car Moïse, Phinees, Élie et Macarius ont pareillement vengé la loi de Dieu, « *ab omnibus unius Dei praecepta sunt vindicata* », puisque le même Dieu qui a dit : « Tu ne commettras pas l'adultère », et : « Tu ne sacrifieras pas aux idoles », a dit : « Tu ne feras pas de schisme » et « Cherche la paix »[2]. Que les Donatistes ne disent pas qu'on a rouvert contre eux la persécution et qu'on a fait parmi eux des martyrs, car les sévérités dont ils se plaignent sont la vindicte des lois de Dieu, « *quia vindicta fuit, non persecutio* »[3].

quanto quod religiosus... (Donatus) Carthaginis principatum tenuisse crediderat ; et cum super imperatorem non sit nisi solus Deus qui fecit imperatorem, dum se Donatus super imperatorem extollit, iam quasi hominum excesserat metas. »

1. Pour l'explication de ces allusions, MONCEAUX, t. V, p. 115.

2. OPTAT. III, 7 : « Idem Deus locutus est et : *Non facies scisma* (I *Cor.* I, 10 ; XII, 25) et *Quaere pacem et consequeris eam* (*Ps.* XXXIII, 15), eiusdem Dei praeceptum est ». Rapprochez CYPRIAN. *Testimon.* 86.

3. OPTAT. III, 10.

Ils n'ont pas davantage le droit de dire que l'on a tiré contre eux le glaive que le Sauveur a prescrit à saint Pierre de remettre au fourreau, d'abord parce qu'aucun Donatiste n'a été frappé par le glaive, ensuite parce que l'ordre de remettre l'épée au fourreau a été donné à Pierre en vertu du dessein de Dieu qui voulait que le Sauveur souffrît et non pas qu'il fût défendu [1]. Mais le magistrat n'en a pas moins le *ius gladii*. L'Église catholique ne manie pas le glaive elle-même, au contraire des Donatistes qui ont armé et conduit les Circoncellions. A Parmenianus qui déclame que l'Église s'engraisse du sang et de la chair des saints, Optat n'hésite pas à demander de quelle Église il parle. Le Catholicisme étant représenté par ses évêques, ses prêtres, ses diacres, ses fidèles, Optat somme Parmenianus de produire des noms d'évêques, de prêtres, de diacres, de fidèles, coupables de quelque violence : « Qui d'entre nous a jamais persécuté personne » [2] ?

Croyons-en Optat. Mais notons qu'il a le redoutable honneur d'être le premier écrivain ecclésiastique à avoir fait de la vindicte des lois de Dieu et de l'Église l'affaire du prince, et d'avoir poussé le droit de cette vindicte par le bras séculier jusqu'au prononcé de la peine de mort. Lactance, fidèle au sentiment de saint Cyprien et du Catholicisme contemporain des persécutions, professait encore que qui veut défendre la religion par la rigueur des lois fait fausse route [3]. Constantin entendait que le Catholicisme fût privilégié, mais il n'interdisait pas aux

1. Id. III, 7 et 8.
2. Id. II, 14 : « Quis nostrum quemquam persecutus est? quem a nobis persecutum esse aut dicere poteris aut probare? »
3. Lactant. *Institut.* V, 19, 11-23.

hérétiques la liberté de leur culte : les évêques africains ne demandaient à Constantin, encore en 330, contre le Donatisme aucune contrainte, aucune vindicte, et Constantin les en félicitait[1]. Avec l'édit d'union de 347, la politique de coercition inaugurée par Constant a rallié les évêques africains[2], et ils n'ont pas assez souffert du régime de Constance II pour s'en détacher. Optat est dans leur sentiment, il est le premier à en faire la théorie, et il y met la netteté et la logique, toujours un peu outrancière, d'un africain.

* * *

Le point de savoir si le Catholicisme était ou n'était pas une Église de traditeurs était une question de fait qu'Optat ne pouvait négliger de discuter. Parmenianus s'était contenté d'accuser les traditeurs en général, sans prononcer de noms, considérant apparemment que les faits étaient connus et acquis (I, 6). Optat, au contraire, précisera : il y a deux dossiers, d'abord celui de Félix d'Aptonge, où l'enquête des magistrats atteste que le consécrateur de Cécilien n'a jamais été un traditeur, enquête qui confirma par des actes publics la sentence du concile de Rome où Cécilien a été innocenté (I, 27). Le second dossier est le protocole du concile de Cirta (en 305), qui établit par leur aveu même que les premiers évêques donatistes ont été, eux, des traditeurs (I,

1. *Paix constantinienne*, p. 304-306. La constitution contre les hérétiques produite par la *Vita Constantini* (III, 64-65), n'est pas authentique. P. B. « Les documents de la V. C. » *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.* 1914, p. 87-89. Elle est au contraire dans la ligne de Constance II.

2. *Paix constantinienne*, p. 460-461.

14). Ce second dossier fournissait à Optat les éléments d'une contre-attaque efficace. Cependant le point central de la controverse n'était pas là, il était sur la question de savoir si un traditeur perd ou garde ses pouvoirs sacramentels, et plus particulièrement si le baptême des traditeurs est encore un baptême.

Optat n'aborde cette question de la validité du baptême que dans son cinquième livre, tandis que Parmenianus la traitait en première ligne. Optat rappelle la doctrine catholique : la validité du baptême, dit-il, dépend de la formule trinitaire avec laquelle on l'administre, non du lieu où on l'administre, ni de la personne qui l'administre (v, 1). L'exactitude de la formule trinitaire est la condition essentielle, conjointement l'exactitude de la foi de celui qui reçoit le baptême, mais subsidiaire est la sainteté de celui qui l'administre, parce que les sacrements ne doivent pas aux hommes leur vertu (v, 4). Dieu, en effet, dans le sacrement donne ce qu'il a promis : « *Ipse est ergo qui dat, ipsius est quod datur* » (v, 4). Le don est de Dieu, l'administration seule est de l'homme[1]. L'administration n'est pas un *dominium*, elle est un *ministerium* (v, 7).

Optat loue Parmenianus de traiter les hérétiques comme les traite l'Église catholique. Ensemble cependant Optat et Parmenianus ont une conception archaïque de l'hérésie : ils parlent des hérétiques comme d'une espèce disparue, ils pensent à Marcion, à Praxeas, à Sabellius, à Valentin, aux Montanistes, d'un mot à des hérétiques dont la doctrine

1. OPTAT. v, 6 : « Probate Ioannem aut accepisse aut habuisse quod daret. Illo autem operante dabat Deus, qui dando non deficit. » Optat assimile le baptême de Jean au baptême chrétien.

sur Dieu et sur le Christ compromet la trinité[1]. Ils sont alors d'accord pour affirmer que de tels hérétiques sont dépossédés du baptême valide et des autres biens sacramentels. Optat ajoute que les Églises des hérétiques ne sont que des prostituées. loin de pouvoir prétendre au titre d'épouse légitime du Christ (I, 10). — Si Parmenianus est si ferme sur la répudiation des hérétiques, c'est qu'il veut assimiler les schismatiques aux hérétiques. Optat s'est bien gardé d'accepter cette assimilation. Le schismatique est proprement un chrétien qui se sépare de l'unité de l'Église, tout en conservant la foi de l'Église. Dès la première page de son traité, Optat affirme hardiment la communauté de foi en vertu de laquelle les Donatistes sont pour lui des frères (I, 1). Il les appelle avec insistance ses frères, quoi qu'ils en aient, car, dit-il, nous avons la même naissance spirituelle, étant nés des entrailles de la mère Église[2]. Nous avons, dit-il encore, la même règle de vie, le même canon des Écritures, la même foi, le même culte : « *Apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria* » (V, 1). Les hérétiques, parce qu'ils sont hors de la vérité ne possèdent plus qu'un baptême illusoire. Parmenianus a donc raison de dire que le jardin

1. Ib. I, 9. Cf. *ibid.* 10 : « ... falsaverunt symbolum, dum alter dixit duos deos..., alter patrem vult in persona filii cognosci, alter carnem subducens filio Dei..., et ceteri huiusmodi qui a sacramentis catholicis alieni esse noscuntur. »

2. *Ibid.* I, 3 : « Sunt igitur sine dubio fratres, quamvis non boni... Est quidem nobis et illis spiritalis una nativitas. » Cf. III, 9 : « Nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio, et si hominum litigant mentes, non litigant sacramenta. . Pares credimus et uno sigillo signati sumus nec aliter baptizati quam vos, testamentum divinum pariter legimus, unum Deum pariter rogamus, oratio dominica apud nos et apud vos una est. »

leur est fermé et de restituer à Pierre la clé du jardin. Ils n'ont pas davantage l'anneau qui scelle la fontaine : entendez par là le symbole baptismal catholique. Mais aux schismatiques on ne peut dénier qu'ils possèdent ce que les hérétiques ont perdu, pour autant que les schismatiques ont en commun avec les Catholiques les articles de la foi : « *Vobis vero scismaticis, quamvis in Catholica non sitis, haec negari non possunt, quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis* » (I, 12). — Qu'est-ce donc qui différenciera le schismatique du catholique, dans l'hypothèse où ils ont la même foi? Parmenianus définirait le schismatique le chrétien qui est sorti de l'Église du fait qu'il est devenu un pécheur : schismatique est synonyme de traditeur, de souillé, de pécheur, et le schisme est là en fonction de la sainteté de l'Église. Pour Optat, le schismatique est le chrétien qui a rompu avec l'Église visible. Ce qui fait la *Catholica*, c'est la pureté de la foi et c'est l'unité des esprits. Et ce qui fait le schisme, c'est la rébellion de fils impies contre leur mère, de fils qui brisent le lien de la paix et s'en vont déracinés de la racine de la mère Église : « ... *deserta matre catholica impii filii, dum foras exeunt et se separant, ut vos fecistis, a radice*[1] *matris Ecclesiae invidiae falcibus amputati errando rebelles abscedunt* » (I, 11). Comprenez enfin, si tard que ce soit, que vous êtes des rameaux retranchés de l'arbre qui les portait, des branches de vigne coupées de leur cep, un ruisseau intercepté de sa source (II, 9)[2].

1. *Radix*. Image et idée prises à saint Cyprien. *Epistul.* LXXIII, 2. Cf. XLV, 1.

2. Reminiscences de saint Cyprien, *Epistul.* XLVIII, 3 : « Nos singulis navigantibus... scimus hortatos esse ut Ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent ». Cf. *De unit.* 5.

*
* *

Optat vient de poser le thème fondamental de sa doctrine : l'Église est une et elle est visible, les Donatistes sont des schismatiques parce qu'ils en sont sortis volontairement et ouvertement.

Dans l'Afrique et dans les autres provinces, l'Église était une, avant qu'elle ne fût divisée par les évêques qui ont ordonné Maiorinus. Ces évêques sont venus à Carthage, appelés par des ambitieux déçus et par une femme intrigante, et, en arrivant à Carthage, ils se sont bien gardés de se montrer dans la basilique où tout le peuple chrétien s'assemblait avec Cécilien. Ils ont sommé Cécilien de se présenter devant eux. Toute l'Église a empêché Cécilien de se rendre à cette sommation, qu'elle prévoyait n'être que le prélude d'un brigandage. A ce moment, les évêques auraient dû expulser Cécilien de son siège, si Cécilien était coupable, ou le reconnaître pour évêque légitime, s'il était innocent. L'Église était là où le peuple était assemblé, où était la *cathedra* épiscopale, où était l'autel sur lequel avaient offert le sacrifice les pacifiques évêques d'antan, Cyprien et les autres prédécesseurs de Cécilien. Mais non, on est allé hors de cette église, on a élevé un autel contre cet autel, on a ordonné en dépit de tout droit Maiorinus. « *Exitum est foras* », voilà l'acte flagrant de schisme perpétré par les consécrateurs de Maiorinus (I, 19).

Le conflit né ainsi à Carthage, les consécrateurs de l'intrus ont compris qu'il fallait chercher un arbitre en dehors de l'Afrique : ils ont demandé à

Constantin de faire juger la cause par des évêques de Gaule. Constantin les a renvoyés au concile de Rome, qui a innocenté Cécilien et débouté les Donatistes. Ils en ont appelé alors à Constantin. Optat raconte la mission des deux évêques envoyés à Carthage par l'empereur, et la sentence portée par eux : la *Catholica* est l'Église qui est répandue dans le monde entier, « *illam esse catholicam quae esset in toto orbe terrarum diffusa* », et le jugement rendu par le concile de Rome est définitif, « *sententiam XIX episcoporum iamdudum datam dissolvi non posse* » (I, 26). — Optat ne fait nulle mention du concile d'Arles de 314, pas davantage de la sentence impériale de 316 en faveur de Cécilien et contre les Donatistes : Optat considère que le jugement du concile de Rome de 313 a tranché le différend sans appel possible. — Ce jugement rendu par dix-neuf évêques d'Italie et de Gaule est un jugement que la catholicité a ratifié, par le fait qu'elle a continué de reconnaître Cécilien seul pour évêque de Carthage. Optat peut donc conclure que l'Église de Cécilien est la catholique, la légitime, d'abord parce qu'elle est à Carthage l'Église historique enracinée dans le passé et remontant à l'origine, ensuite parce qu'elle fait partie intégrante de la catholicité totale : « ... *in radice manemus, et in toto orbe terrarum cum omnibus sumus* » (I, 28).

Nous avons là deux considérations distinctes.

Optat ne donnera pas l'ampleur que l'on souhaiterait à la formule si heureuse « *in radice manemus* ». Elle est pour lui une image familière. Il dira des Catholiques : « *Nos qui intus habitamus et nunquam de radice recessimus* » (III, 7). Il dira : « *Videndum est quis in radice... manserit, quis foras*

exierit » (I, 15). Il dira des Donatistes : « ... *foras exeunt, ... a radice matris Ecclesiae abscedunt* » (I, 11). Nous sommes, nous théologiens d'aujourd'hui, bien plus sensibles à cette preuve de la légitimité de la *Catholica* que l'on peut tirer de son histoire et de la continuité vérifiable qui la rattache aux origines. L'argument de la succession apostolique est le grand argument.

Optat a préféré l'argument tiré de la considération de la catholicité géographique de l'Église.

L'Église étant l'épouse du Christ, et le Christ ne pouvant avoir qu'une épouse, il ne peut exister qu'une Église : Optat et Parmenianus sont d'accord sur ce premier principe. — Cette Église est qualifiée de catholique, poursuit Optat, et ce terme signifie qu'elle est répandue dans le monde entier. Les Donatistes eux-mêmes, quand ils offrent le saint sacrifice, ne disent-ils pas qu'ils l'offrent pour l'Église une répandue sur toute la surface de la terre (II, 12)? Toutefois, on ne voit pas que Parmenianus ait employé le terme de *catholique,* comme il se sert du terme de *une,* et aussi bien du terme de *sainte.* En raisonnant sur le terme de catholique, Optat raisonne donc sur une donnée traditionnelle et admise de tous, mais que les Donatistes sont en train de répudier [1]. Il faut que l'évêque de Milève s'applique à justifier l'idée de catholicité.

Le terme *catholica* signifie que l'Église est répandue sur toute la terre [2], et cette extension

1. OPTAT. I, 21 : « Scisma usurpato Ecclesiae nomine et occulte nutritis et impudenter defenditis. » Ils usurpent le nom d'Eglise, pas le prédicat de catholique.

2. ID. II, 1 : « Ubi ergo erit proprietas catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa ? » Le mot *rationabilis* est difficile. Peut-être Optat veut il dire que la *Catholica*

répond à un dessein de Dieu. En effet, la volonté de Dieu est que toutes les nations soient l'héritage de son Fils, et que le domaine constitué au Fils s'étende jusqu'aux extrémités de la terre, selon la parole prophétique du psaume : *Dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae.* Optat énumère plusieurs autres textes prophétiques auxquels il donne la même signification : *Dominabitur a mari usque ad mare...*, *Laudandum nomen Domini ab ortu solis usque ad occasum...*, *Cantate Domino omnis terra...* La catholicité géographique du domaine du Christ est donc bien dans le dessein de Dieu.

S'il en est ainsi, l'Église véritable ne peut être réduite à n'être que l'Église des Donatistes, laquelle est restreinte à un coin de l'Afrique. Les Donatistes voudraient que l'Église fût là seulement où ils sont. Quoi donc? En Espagne, en Gaule, en Italie, où vous n'êtes pas, l'Eglise ne sera pas? Et en Pannonie, en Dacie, en Mésie, en Thrace, en Achaïe, en Macédoine, et dans toute la Grèce, et dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, la Pamphylie..., et dans toute l'Égypte, et en Mésopotamie, et dans tant d'innombrables îles et d'autres provinces? Optat pousse l'énumération à la manière de Tertullien, pour

est une œuvre de raison, au contraire des hérésies. Casaubon conjecture : *rationabiliter ubique*, qui n'est pas satisfaisant, mais qui serait préférable à *non nationalis* proposé par d'autres, et bien moderne, et parfaitement étranger au lexique d'Optat. VASSALL-PHILLIPS, p. 60.

1. Rapprochez II, 9 : « ... docuimus... quid sit sancta Ecclesia, et huius sanctae Ecclesiae est constituta persona, et hanc esse catholicam, quae sit toto orbe terrarum diffusa... » Le sens est : De cette sainte Église le personnage est posé, reconnaissable, elle est catholique, c'est-à-dire répandue dans le monde entier. Ceci contre VASSALL-PHILLIPS, p. 86, qui voit saint Pierre dans la *constituta persona!*

demander en terminant : Où sera alors la catholicité promise par Dieu? Permettez au Fils de posséder ce qui lui revient et au Père de donner ce qu'il a promis. Ne concédez pas au Fils seulement une portion de l'Afrique, et ne lui contestez pas le monde que le Père lui a donné[1].

Ainsi, la notion de catholicité, que les Donatistes affectent de ne pas prendre en considération, est une note de l'Église véritable par laquelle Optat montre avec force que les Donatistes ne peuvent pas être cette Église véritable, et que cette Église véritable est la *Catholica* qu'ils répudient. Dieu a dit : *Ex Sion prodiet lex*. Cette montagne de Sion est l'Église qui lève sa tête sous le ciel entier dans le monde romain : Sion spirituelle, dans laquelle le Christ a été fait roi par son Père [2]. Le monde entier jouit de l'unité catholique, à l'exception de cette portion de l'Afrique où une étincelle a allumé un incendie : vous vous plaignez des *operarii unitatis*, l'Italie ne se plaint pas, ni la Gaule, ni l'Espagne, ni la Pannonie, ni la Galatie, ni la Grèce (III, 9). Vous dites que les Catholiques sont souillés : est-ce pour être en communion avec toute la terre? est-ce pour être en communion avec l'Orient, cet Orient où le Christ est né et que ses pieds adorables ont foulé, cet Orient où sont les sept Églises johannines, « *septiformis Ecclesia* », dont vous êtes sans regret séparés? Est-ce pour être en communion avec les Corinthiens, avec les Galates, avec les Thessaloni-

1. OPTAT. II, 1. *Ibid.*, 2 : « Ergo quia probavimus eam esse Ecclesiam catholicam quae sit in toto terrarum orbe diffusa... »

2. ID. III, 2 : « ... in monte sancto, qui est Ecclesia, qui per omnem orbem romanum caput tulit sub toto caelo... Est ergo spiritalis Sion Ecclesia..., quae est in toto orbe terrarum, in quo est una Ecclesia catholica. »

ciens? Comprenez donc que vous êtes en dehors de la sainte Église [1].

Tel est l'argument tiré par Optat de la catholicité de l'Église. Assurément, l'évêque de Milève ne l'a pas inauguré, puisque, dès 316, dès la mission à Carthage des deux évêques Eunomius et Olympius, nous avons vu opposer au schisme des Donatistes que la véritable Église catholique est celle de l'univers. L'Église était qualifiée de catholique depuis le second siècle : catholique s'opposait à hérétique, comme le bloc s'oppose au morcelage, et tout de suite on fit valoir que c'était l'univers qui faisait bloc. Vers l'an 200, le *Muratorianum* dit de l'Église, en la nommant *Catholica* et *catholica Ecclesia*, qu'elle est notoirement répandue dans tout l'univers : « *Una per omnem orbem terrae Ecclesia diffusa esse dinoscitur* ». Cette catholicité géographique est un fait providentiel, mais au temps de saint Cyprien elle n'est pas utilisée comme une preuve de la légitimité de l'Église : l'argument tiré de la succession apostolique suffit. Au IV[e] siècle, au contraire, l'idée s'établit que cette catholicité géographique est un dessein de Dieu sur son Église attesté par les prophéties [2] : l'Église de Dieu ne saurait donc être que catholique, géographiquement catholique, et un schisme ne saurait prétendre à être la vraie Église, du fait qu'il s'est détaché d'une Église répandue dans le monde entier, et qu'il est limité à un coin du

1. Id. VI, 3. — L'argument est à noter qu'Optat tire des sept Églises de l'Apocalypse. « Extra septem ecclesias quicquid foris est, alienum est », écrit-il (II, 6). Les sept Églises de l'Apocalypse représentent toute l'Église. Ce sens est préconisé déjà par saint Cyprien. *Ad Fortunatum*, 11. On le retrouve dans les *Quaestiones e r V. et N. T.* 47, et chez Tyconius, *Regul.* II.

2. Ainsi chez saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XVIII, 25.

monde. C'est l'argument d'Optat contre le Donatisme, ce sera bientôt l'argument de saint Jérôme contre le schisme des Lucifériens[1].

Les théologiens modernes, tenant compte du fait que l'Église n'a jamais encore été adéquate à toute l'humanité, auront à corriger l'argument. Ils enseigneront que les prophéties qui parlent de l'extension de l'Église à l'univers doivent être entendues moralement, non physiquement, et que la catholicité est surtout la destination divine de l'Église à toutes les nations[2]. Quant au vocable de catholicité, il garde sa valeur historique, qui est grande, puisque catholique est le nom de l'Église dans l'histoire.

* * *

Sa thèse établie, Optat peut discuter la théorie des *dotes Ecclesiae,* et en première ligne la prétention des Donatistes à posséder le privilège de la *cathedra.*

Vous n'avez pas de *cathedra,* disait Parmenianus aux Catholiques d'Afrique, la *cathedra* étant la première des *dotes* de la vraie Église. Cet argument revenait à dire que la succession épiscopale était interrompue, était éteinte, chez les Catholiques, par le fait de l'indignité des évêques, et cet argument n'était qu'une application du principe donatiste que le ministre indigne perd ses pouvoirs sacramentels. Optat ne recommence pas la réfutation directe qu'il a faite du principe. Considérant la *Catholica* dans son unité totale, il représente à Parmenianus qu'il n'est pas recevable à contester à la *Catholica*

1. *Contra Luciferianos,* 1.
2. Voyez C. Pesch, *Praelect. dogmat.* t. I[4] (1909), p. 275-278.

la possession actuelle d'une *cathedra,* puisque cette *Catholica* possède à Rome la *cathedra Petri*[1].

Tu ne peux nier ce que tu sais bien, dit-il à Parmenianus, c'est que dans la ville de Rome[2] la *cathedra* épiscopale a été donnée premièrement à Pierre et que sur cette chaire s'est assis Pierre qui est le chef de tous les apôtres. Cette *cathedra Petri* procurait l'union de tous les apôtres, car aucun des autres apôtres n'avait le droit d'élever sa *cathedra* particulière contre cette *cathedra* unique : dès ce temps, en effet, celui-là aurait été un schismatique et un pécheur, qui aurait élevé sa *cathedra* contre cette *cathedra singularis.* — Or, poursuit Optat, cette *cathedra singularis,* cette *cathedra unica,* subsiste toujours, puisque, à Pierre qui y siégea le premier, a succédé Linus, puis Clément, puis Anaclet, puis Evariste, et ainsi de suite jusqu'à l'évêque actuel de Rome, avec lequel toute la catholicité est en communion et nous avec elle, grâce à l'échange des lettres de communion, « *commercio formatarum* »[3]. — Et Optat de conclure : Si la *cathedra* est la première des *dotes Ecclesiae,* les Catholiques possèdent la

1. OPTAT. II, 2 : « Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram conlocaret. »

2. Interessante précision. Pierre n'a pas été installé dans une *cathedra,* dans laquelle le Sauveur ressuscité aurait installé ensuite tous les apôtres, si bien que la *cathedra* de Pierre serait devenue la *cathedra* de tous les évêques. *Eglise naissante,* p. 435-436. Si telle est l'interprétation de saint Cyprien, tout autre est celle d'Optat : l'évêque de Milève considère le siège de Rome dans la *cathedra Petri.* C'est ce que n'a pas vu HARNACK. *Dogmengeschichte,* t. III[3], p. 42, ni VASSALL-PHILLIPS, p. 67.

3. Les *litterae formatae* sont des lettres en bonne et due forme : *formatae* est synonyme de *sigillatae.* On dit aussi *litterae communicatoriae.* AUG. *Epistul.* XLIII, 7, 16, 19 ; XLIV, 3

cathedra la plus authentique qui soit, en étant unis à la *cathedra Petri*. Que les Donatistes, avec leur prétention d'être la sainte Église, nous montrent d'où leur vient leur *cathedra* (II, 3)[1].

Optat ne crée pas pour le besoin de sa thèse le prestige exceptionnel de la *cathedra Petri* : un siècle avant Optat, saint Cyprien avait parlé pareillement d'elle[2]. Mais Optat dit plus que Cyprien. L'épiscopat a été donné à Pierre le premier, c'est-à-dire avant tous les autres apôtres ; Pierre est le chef de tous les apôtres, « *omnium apostolorum caput* » ; l'épiscopat lui a été donné à Rome ; et ce siège avait ce privilège qu'aucun apôtre ne pouvait se croire indépendant de lui, si bien que dans l'unité du siège de Pierre l'unité de tous était préservée, même des apôtres. Optat, en parlant de la sorte, nous révèle sa conception de l'unité catholique : schismatique est et était quiconque s'élève ou se serait élevé contre la chaire exceptionnelle sauvegarde de l'unité de tous. L'unité catholique est une société visible réalisée par un commerce de lettres, « *commercio formatarum in una communionis societate* » : cette société a pour

1. Optat. II, 3 : « Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus, cui successit Linus, Lino successit Clemens ... Liberio Damasus, Damaso Siricius, hodie qui noster est socius : cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat. » — Le catalogue des évêques de Rome produit par Optat est le même que produit saint Augustin (*Epistul.* LIII). Optat dans la première édition de son traité arrête le catalogue à Damase ; dans la seconde, il ajoute Sirice devenu pape en décembre 384.

2. Cyprian. *Epistul.* LIX, 14 : « ... navigare audent et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est. » *Principalis* signifie « la première en date », contrairement à ce qui est dit dans *L'Église naissante*, p. 419. Voyez Optat. I, 21. [illegible] *Tract.* [illegible] CXXXII, 7. Ambros. *Epistul.* xi, 4. [illegible] cité par Aug. *Contra Julian.* I, 7. Cf. *Op. imp. contra Julian.* I, [illegible].

centre l'évêque de Rome, avec qui et par qui tout le collège des évêques est uni. « *cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat* ».

Optat peut se retourner maintenant contre les Donatistes et leur dire : La *cathedra Petri*, et non point une *cathedra* quelconque, est, d'institution divine, condition de l'unité de l'Eglise. Cécilien ne s'est pas plus séparé de la *cathedra Petri* qu'il ne s'est séparé de la *cathedra* historique de Carthage : Maiorinus au contraire, en se séparant de Cécilien s'est séparé aussi bien de la *cathedra Petri* que de la *cathedra Cypriani*[1]. Quelle *cathedra* dès lors peut-il se flatter de posséder ? — Il faut croire que ce reproche embarrassait les Donatistes, car Optat nous les montre essayant de se créer quelque relation avec Rome. Ils avaient à Rome un groupe des leurs, et à la tête de ces Donatistes romains un évêque : ils appelaient cela avoir un parti à Rome[2]. Optat ne prend pas au sérieux cet évêque romain : Demandez-lui où il siège, dit-il. Va-t-il répondre qu'il siège sur la *cathedra Petri*, dont je ne sais s'il l'a vue jamais de ses yeux et si jamais il a eu accès à la *memoria* de l'apôtre Pierre[3] ? Votre évêque de Rome, votre ami Macrobius, siège là où avant lui siégea Encolpius, et avant Encolpius Boniface de

1. OPTAT. I, 10 : « Non enim Caecilianus exivit a Maiorino avo tuo, sed Maiorinus a Caeciliano, nec Caecilianus recessit a cathedra Petri vel Cypriani, sed Maiorinus cuius tu cathedram sedes, quae ante ipsum Maiorinum originem non habet. »

2. ID. II, 4 : « Sed et habere vos in urbe Roma partem aliquam dicitis. » MONCEAUX, t. IV, p. 124-126, et t. V, p. 151-154, réunit les informations que l'on a sur cette communauté donatiste de Rome. HARNACK, t. III[4], p. 42, relève la signification doctrinale de cette fondation.

3. OPTAT. II, 4 : « Ecce praesentes sunt ibi duorum memoriae apos-

Bullis (Numidie), et avant Boniface Victor de Garba (Numidie), que les Donatistes ont expédié à Rome aux réfugiés qu'ils y avaient. Entre les quarante et quelques basiliques de la ville de Rome, ne trouvant où s'assembler, ils ont dû aller hors les murs et adopter pour leurs réunions une caverne qui leur a valu le nom de *Montenses*[1]. Quelle *cathedra* avaient-ils là? Assurément pas celle de l'apôtre Pierre contre laquelle ils étaient en guerre ouverte[2].

Dès là que les Catholiques ont dans leur Église la *cathedra Petri,* ils peuvent se rassurer sur la possession des autres *dotes Ecclesiae,* que leur dénie Parmenianus. Ces *dotes Ecclesiae,* en effet, sont liées les unes aux autres et inséparables comme les doigts de la main : les Catholiques n'en possèdent pas une seulement, ils les possèdent toutes[3]. Les Donatistes sont incapables de prouver qu'ils les possèdent à l'exclusion de la catholicité, tandis que les Catholiques prouvent qu'ils les possèdent par le fait qu'ils appartiennent à la catholicité, étant unis à la *cathedra Petri*[4].

En résumé, être en communion avec l'Église romaine c'est être en communion avec la *cathedra Petri* établie par le Sauveur, c'est posséder la *cathedra Petri*, c'est donc posséder la première des

tolorum. Dicite si ad has ingredi potuit, aut obtulit illic ubi sanctorum memorias esse constat. » Par *obtulit* entendez célébrer les saints mystères.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.* 5 : « ... qui contra cathedram Petri vestris praesumptionibus et audaci sacrilegio militatis. »

3. *Ibid.*

4. *Ibid.* 9 : « ... probatum est nos esse in Ecclesia sancta catholica, apud quos et symbolum trinitatis est, et per cathedram Petri, quae nostra est, per ipsam et ceteras dotes apud nos esse, etiam sacerdotium quod in nobis adnullare visus es ».

dotes revendiquées par Parmenianus pour la vraie Église : et qui possède la première de ces *dotes* les possède toutes.

*
* *

Optat reprit son *De schismate Donatistarum* et lui donna pour complément le septième livre que nous possédons [1]. Il revient dans ce livre à quelques-uns des thèmes qu'il a développés jadis.

A celui de la primauté de Pierre, notamment. Le Sauveur avait déclaré qu'il renierait devant son Père celui qui l'aurait renié devant les hommes : il n'a pourtant pas rejeté Pierre après son reniement. Le Sauveur en effet pensait à l'unité d'abord, il voulait que tous ses disciples fussent unis en celui qu'il avait désigné, qu'il pardonna après son reniement, et à qui il donna, à lui seul, les clés du royaume des cieux pour que les autres les reçussent de lui (VII, 3). Les apôtres pareillement pensèrent à l'unité d'abord, en ne se retirant pas de la communion de Pierre après que Pierre eût renié son maître. Optat écrit : Ils n'ont point failli, eux, et c'est au pécheur que le Christ donne les clés : « *Stant tot innocentes, et peccator accipit claves, ut unitatis negotium formaretur* ».

Les Donatistes reprochent aux évêques catholiques plus durement que jamais d'avoir été de connivence avec Macarius. Vous auriez dû, disent-ils, excommunier Macarius pour avoir versé le sang, au lieu de communier avec lui (VII, 6). A ce reproche, Optat répond que Macarius n'était pas un homicide

1. On place cette seconde édition vers 385. MONCEAUX, t. V, p. 251-256.

tombant sous le coup des lois romaines et des tribunaux. Il était lui-même un juge au sens où l'entend saint Paul (*Rom.* XIII, 4). Et dans le même sens il était un ministre de la volonté de Dieu. Or il n'a pas fait autre chose que ce que nous avons vu faire par Moïse, par Phinees, par Élie, avec l'approbation divine (VII, 6). Optat maintient que le magistrat peut tirer le glaive contre des Chrétiens réfractaires à l'unité catholique imposée par le prince : il maintient non moins fermement que les évêques sont et doivent être étrangers à cette coercition, mais que, exercée par le magistrat, cette coercition n'est ni un crime, ni un péché, étant conforme aux lois romaines aussi bien qu'à la loi de Dieu.

Optat, qui a déjà souligné ce qu'a de pharisien la prétention des Donatistes à être des saints (II, 20), y revient dans le livre VII et énonce là que l'Église de Dieu en ce monde ne saurait être conçue comme une société de parfaits. Le pécheur, dit Optat, s'il revient à récipiscence doit être d'abord accueilli et pouvoir se reposer sur le sein de la mère Église, « *primo recipiendus est, deinde sustinendus pio sinu matris Ecclesiae* ». Nul n'a le droit de se déclarer juste pour juger ensuite son prochain. Et à supposer que la sainteté intégrale fût le lot de quelques-uns, ils ne pourraient pas ne pas avoir de frères infirmes que l'Evangile leur interdit de repousser, témoin la parabole du champ où pousse le bon blé et la zizanie : le champ est unique, et divers est ce qu'il porte dans ses sillons, « *sicut in Ecclesia non est similis turba animarum* ». Nous n'avons pas le pouvoir de trier les âmes, pas plus que les apôtres n'ont eu celui de séparer le froment de l'ivraie (VII, 2). Les baptisés font tous partie de l'Église en

vertu de leur baptême, et seul le Fils de Dieu au jour du jugement décidera de ceux qui sont les siens et de ceux qu'il rejette : personne en ce monde n'a le pouvoir de devancer la sentence définitive du Fils de Dieu (VII, 2). L'Église ici-bas n'est donc pas le nombre des prédestinés, ni le nombre des saints, elle est le nombre des baptisés qui, pécheurs ou justes, font partie de la société visible des fidèles.

L'argument n'était pas nouveau, car le pape Calliste l'avait utilisé déjà. Hippolyte lui reproche d'avoir interprété dans ce sens la parabole de l'ivraie, d'avoir vu une figure de l'Église dans l'arche de Noë, qui contenait des chiens, des loups, des corbeaux, et toute sorte d'animaux purs et impurs : « Tous les textes qu'il pouvait tirer à ce sens, ajoute Hippolyte, il les interprétait de même ». Hippolyte au contraire définissait l'Église « la société sainte de ceux qui vivent dans la justice »[1]. Le Donatisme se raccorde par là au rigorisme du temps de Tertullien, et Optat au Catholicisme de Calliste.

*
* *

Nous avons dégagé du *De schismate Donatistarum* les arguments capitaux d'Optat. Nous serions incomplet si nous ne signalions pas sa manière. Optat a l'avantage de sa rhétorique, qui est claire, brillante, incisive, et, pour tout dire, de bonne guerre. Ses discussions de faits sont excellentes, ainsi la discussion du fait que les consécrateurs de Cécilien ne

1. HIPPOLYT. *Philosophoum.* IX, 12. *In Daniel.* I, 17, 7. — HARNACK. *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 447. D'ALÈS, *L'édit de Calliste* (1914), p. 218-223.

sont pas des traditeurs et que ceux de Maiorinus au contraire le sont. Il est l'historien des origines du Donatisme : le schisme doit être confondu par son histoire, en droiture. Sa documentation est prise à des dossiers existants, formés en vue de la justification du Catholicisme africain par les pièces officielles : les deux partis qui plaidaient l'un contre l'autre étaient depuis longtemps armés de leurs pièces à conviction [1] ! Son mérite est celui d'un polémiste pressant, ordonné, judicieux, impartial : à la conférence de 411, les Donatistes eux-mêmes invoqueront son témoignage. Augustin l'appréciait et lui doit beaucoup ; il le place à côté de saint Cyprien, de Lactance, de saint Hilaire, de Victorinus, de saint Ambroise : il le remploie et il le cite [2].

1. Duchesne, *Le dossier du Donatisme* (1890), p. 41-43. Le dossier catholique a dû être formé entre 330 et 347.
2. Monceaux, t. V, p. 305.

III

Entre la date de la première et de la seconde édition du *De schismate Donatistarum* d'Optat, se placent les écrits polémiques d'un africain, qui n'appartient pas à l'épiscopat donatiste, et qui dans l'Église donatiste semble avoir été un indépendant : nous voulons parler de Tyconius. Il écrivit pour la défense du Donatisme [1] un traité *De bello intestino*, et un autre traité intitulé *Defensiones diversarum causarum :* le premier traité peut dater de 370, le second de 375 [2].

L'évêque donatiste de Carthage, Parmenianus, en 378 environ, crut nécessaire d'abord d'écrire contre Tyconius une lettre, que saint Augustin nous fait connaître par la réfutation qu'il en a donnée, puis de procurer la condamnation de Tyconius par un concile donatiste [3]. Augustin apprécie la vivacité de Tyconius et son fécond talent d'écrivain, il le loue d'avoir été contredit par Parmenianus pour ce qu'il a dit de plus vrai [4]. Au rapport d'Augustin, en effet, Tyconius, éclairé par les textes de l'Écriture, a été conduit à reconnaître que l'Église de Dieu prophé-

1. GENNAD. *Vir. inl.* 18.
2. MONCEAUX, t. V, p. 170. Les *Regulae* de Tyconius se placent vers 382, son commentaire de l'Apocalypse vers 385.
3. AUG. *Contra epistul. Parmeniani*, I, 1.
4. *Ibid.*

tisée doit être une Église répandue sur toute la terre. Or, continue Tyconius, le péché si grand soit-il d'aucun homme ne peut prescrire les promesses de Dieu, ni l'impiété de qui que ce soit dans l'Église faire que la parole divine soit mise en faillite qui annonçait que l'Église s'étendrait jusqu'aux extrémités de la terre, parole actuellement réalisée sous nos yeux. Dans l'unité de l'Église, pour maintenir la paix, les bons doivent tolérer provisoirement les méchants : la séparation se fera à la fin des temps, au jugement dernier [1].

Cette doctrine était une grosse concession faite au Catholicisme. Cependant, Tyconius tenait les Catholiques africains pour des traditeurs, il repoussait leur communion, et restait donatiste. Tyconius fait penser à ces théologiens anglicans qui découvrent le Catholicisme et restent anglicans. Augustin le juge ainsi : « Tyconius, un homme de votre communion, dans maint endroit de ses ouvrages, semble écrire plutôt contre vous et pour la défense de l'Église catholique. C'est donc en vain qu'il prétend rester séparé de la communion des Africains, comme étant des traditeurs, et c'est le seul point où il donne prise à Parmenianus pour l'étrangler » [2].

Primat donatiste de Carthage et théologien le plus marquant du schisme, Parmenianus estima nécessaire de réfuter l'enfant terrible qu'était Tyconius. Il le fit sous forme de lettre adressée à Tyconius, lui reprochant, dit Augustin, de professer que l'Église est répandue sur toute la terre, et le sommant de renoncer à cette témérité [3]. Du fait que

1. *Ibid.* III, 17, et *Epistul.* CCXLIX.
2. *Epistul.* XCIII, 43.
3. « ... reprehendens eum quod Ecclesiam praedicaret toto orbe

Tyconius rejetait les Catholiques africains comme traditeurs, il donnait une base à la réponse de Parmenianus, qui lui disait : Les évêques de Gaule, d'Espagne, d'Italie, et tous ceux qui leur sont unis, sont pareils aux traditeurs africains, parce qu'ils sont leurs complices (I, 2). La culpabilité de Cécilien est acquise en vertu de la condamnation prononcée contre lui par le concile de Carthage de 312.

Parmenianus passait de là à établir, par une accumulation de textes scripturaires captieusement commentés, que le péché est la faillite de l'Église visible. S'adressant aux Catholiques, Parmenianus leur dit : « Vous êtes ceux dont il est écrit : Celui qui absout l'injuste et condamne le juste est exécrable à Dieu » (II, 4). Il leur applique pareillement le texte : Les sacrifices des impies sont l'exécration de Dieu (II, 11). Ou le texte : L'homme qui a une tache ou un vice ne pourra offrir de don à l'autel de Dieu (II, 12). D'autres textes encore, qui montreront que l'évêque coupable s'interpose entre Dieu et l'Église pour la malédiction de son Église. Des hommes charnels, assure Parmenianus, ne peuvent procréer des fils spirituels [1]. Il dit en une formule fortement frappée (II, 32) :

Nunquam divinae legis censura patietur ut vivificare quemquam mortuus possit, curare vulneratus, illuminare caecus, vestire nudus, et mundare pollutus.

diffusam, et admonens ne facere auderet. » Le ton de la lettre à Tyconius devait être très courtois. Tyconius était traité de « frater carissime » (II, 40).

1. *Ibid.* II, 23. Plus loin (28), l'aphorisme prêté par Augustin à des Donatistes ne paraît pas pouvoir être de Parmenianus : « Illud quod quidam eorum veritate convicti dicere coeperunt : Baptismum quidem non amittit qui recedit ab Ecclesia, sed ius tamen dandi amittit. » Parmenianus n'eut pas fait une si grosse concession. Était-elle de Tyconius? MONCEAUX, t. V, p. 174, le croit.

On ne doit donc demander le baptême qu'à des saints. Est-ce que le Christ, quand de par la volonté divine il eut à recevoir le baptême, l'alla demander aux Pharisiens perfides et profanes, et non pas au très saint précurseur (II, 36) ? On ne doit s'associer qu'à des saints (II, 41). Et si l'on découvre le mal dans l'Église, on doit le supprimer, le déraciner, le jeter dehors, sous peine de le voir corrompre le bien, l'intégrité du bien (III, 7). L'Église ne peut subsister qu'au prix de cette radicale sévérité.

Parmenianus protestait ainsi contre la doctrine de Tyconius d'une Église vaste comme le monde, et mêlée ici-bas de saints et de pécheurs dans une visible unité qu'il faut maintenir pour l'amour de la paix, en attendant le jugement dernier (III, 17). Parmenianus ne se décourageait pas d'affirmer le paradoxe donatiste que dès ici-bas l'Église doit s'expurger elle-même de ses pécheurs, séparer le froment de la paille. « Il faut, écrivait-il, que les foules infructueuses et stériles des pécheurs soient séparées de l'honorable récolte des justes. » Il croyait trouver le fondement de cette sévérité dans le texte d'Isaïe : *Quid paleis ad triticum* (III, 18) ? Il ne doutait pas que les Donatistes fussent le pur froment. Les persécutions qu'il disait que le Donatisme avait souffertes étaient pour lui une preuve de la justice de son parti. Sur la fin de sa lettre (III, 29), il exhortait Tyconius à rester fidèle à ce parti des justes persécutés.

Persécutés, ils ne l'étaient pourtant guère à pareille date.

∴

Les Donatistes, en effet, demeurent en possession

de la liberté légale de l'exercice de leur culte : communautés catholiques et communautés schismatiques subsistent côte à côte.

L'autorité impériale [1] ne cherche pas à ramener les schismatiques à l'unité catholique, mais seulement à les empêcher de convertir des Catholiques. L'on doit attacher ce sens à un édit de l'empereur Valentinien, du 20 février 373, adressé au proconsul d'Afrique Iulianus, et interdisant à tout évêque de rebaptiser, sous peine d'être indigne du sacerdoce [2]. Les Donatistes ne sont pas nommés, leur culte n'est pas davantage supprimé par cette interdiction. Mais, comme les Donatistes ne pourraient avoir à rebaptiser que des fidèles baptisés dans la *Catholica,* il est clair que l'édit vise le passage de Catholiques au schisme, et a pour dessein de décourager les évêques donatistes de s'y prêter. La sanction est d'ailleurs moins une sanction qu'une vague menace : l'édit apparaît ainsi comme une manifestation théorique, qui satisfera les Catholiques sans gêner les Donatistes, et contribuera à l'ordre public en maintenant séparées les deux Églises. On reconnaît bien là la politique religieuse chère à Valentinien.

L'empereur Gratien sera plus déterminé, mais sans s'écarter de la ligne tracée par l'édit de 373. Un édit de lui au vicaire d'Afrique Flavianus [3], en date du 17 octobre 377, vise les rebaptisants, qui,

1. F. MARTROYE, *La répression du Donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique* (1914).

2. *Cod. theod.* XVI, 6, 1 (éd. MOMMSEN, p. 880). M. MARTROYE, p. 61-65, a bien montré que les termes *sacerdotio indignum esse censemus* signifient que l'évêque coupable se verra privé des avantages civils auxquels lui donne droit son sacerdoce. Valentinien reconnaissait donc le sacerdoce de l'Église donatiste.

3. *Cod. theod.* XVI, 6, 2 (p. 880). Pour l'attribution à l'Afrique de cet édit, MONCEAUX, t. IV, p. 245, MARTROYE, p. 67-71.

« foulant aux pieds les préceptes des apôtres », souillent les baptisés en leur imposant un second baptême. Le vicaire d'Afrique devra les mettre en demeure de renoncer à leur erreur, de restituer à la *Catholica* les basiliques qu'ils détiennent. Ceux qui, dépouillés de leurs basiliques, tiendront des réunions clandestines, verront confisqués les lieux où ils se seront assemblés, soit maisons, soit domaines. Seul a le droit d'être exercé le culte de ceux qui observent, en matière de baptême, la pure foi apostolique.

Ni Valentinien, ni Gratien, ne considèrent le schisme en tant que schisme : ils visent uniquement l'hérésie, comme si l'hérésie pouvait seule être définie et frappée par la rigueur des lois. Le Donatisme est une hérésie, pour autant que dans le Donatisme on refuse de reconnaître la validité du baptême catholique, et que l'on rebaptise les Catholiques quand ils passent au schisme.

On a supposé que les deux édits de Valentinien et de Gratien ne furent pas sérieusement appliqués en Afrique, que les magistrats fermèrent les yeux, on a même fait valoir que le vicaire d'Afrique Flavianus, à qui est adressé l'édit de 377, passe pour avoir été donatiste [1]. Il est possible aussi que les Donatistes aient attaché moins de prix dès lors à rebaptiser les transfuges du Catholicisme : il y a trace de conciles donatistes, vers 390, renouvelant très rigoureusement le précepte de rebaptiser ces transfuges [2] : on n'insiste d'ordinaire avec cette rigueur que sur les pratiques dont l'observation décline. Le but des deux édits était atteint dès lors que la propagande donatiste était enrayée.

1. On le sait par AUGUSTIN. *Epistul.* LXXXVII, 8.
2. *Epistul.* XXIII, 5. Cf. XCIII, 43.

Quelles sont, parmi les sévères lois de Théodose contre les hérétiques, celles qui visaient le Donatisme ou qui lui furent appliquées ? On peut l'apprendre assez bien de saint Augustin [1]. Les Donatistes sont atteints par une loi, dans laquelle leur nom n'est pas prononcé, loi du 15 juin 392, qui, dit saint Augustin, frappe d'une amende de dix livres d'or les hérétiques qui procéderont à des ordinations et les clercs par eux ordonnés : cette même loi prononce l'attribution au fisc de l'immeuble où l'ordination aura été célébrée. Le texte de cette loi, qui est au Code Théodosien [2], ajoute que les individus que l'on découvrira qu'ils ont usurpé le nom de clercs à la suite d'ordinations pareilles, seront passibles d'une amende de dix livres d'or. Ainsi, le fait de rebaptiser n'est plus le seul délit pour lequel on puisse poursuivre un évêque donatiste : le délit d'ordination sera désormais punissable, et ce délit sera commun à l'évêque qui aura ordonné, au clerc qui aura été ordonné, au propriétaire ou au tenancier de l'immeuble où l'ordination aura été célébrée, et quiconque se prétendra clerc pourra être poursuivi pour avoir été ordonné. Tout le clergé donatiste peut en vertu de cette loi être poursuivi, et criblé d'amendes s'élevant à environ dix mille francs par tête, dix livres d'or.

Saint Augustin mentionne une autre loi impériale qui enlève au clergé des hérétiques, et dans l'espèce

1. *Contra epistul. Parmeniani*, I, 19 : « Imperatorum leges quae vehementer adversus eos latae sunt quis ignorat ? In quibus una generalis adversus omnes qui christianos se dici volunt et Ecclesiae catholicae non communicant, sed in suis separatim conventiculis congregantur, id continet... »

2. *Cod. theod.* XVI, 5, 21, 15 juin 392 (p. 862).

au clergé donatiste, la faculté de faire des legs par testament ou des donations entre vifs, et inversement d'acquérir soit par legs, soit par donations. Et saint Augustin cite le cas du testament d'une femme donatiste, de noble famille, qui par testament avait attribué un legs considérable aux gens de sa secte, et dont le testament déféré à la justice impériale fut cassé, tout le legs devant faire retour à son frère, qui était son héritier naturel et qui avait introduit l'instance [1].

La loi qui interdisait au clergé donatiste de léguer ou de recevoir soit par legs, soit par donations, ne pouvait avoir d'effet qu'autant que legs et donations étaient contestés par des ayants droit naturels : c'était donc là une matière de procès civils, et rien de plus. La loi qui frappait d'amendes le délit d'ordination et même le délit de cléricature, aurait pu être beaucoup plus ruineuse pour le clergé donatiste. En fait, ce clergé n'eut pas à en souffrir : on le voit rester en possession de ses basiliques [2], on le voit exercer son ministère sans être inquiété. Les évêques catholiques auraient pu porter plainte, intenter un procès d'hérésie à leurs collègues donatistes devant les magistrats : ils y répugnaient. « Les lois ne manquaient pas, écrira Augustin, mais elles étaient comme si elles eussent manqué, elles dormaient entre nos mains » [3]. En 402 encore, Augustin pourra

1. *Contra epistul. Parmeniani*, I, 19. Rapprochez *Sermo* XLVII, 22.

2. *Contra epistul. Parmeniani*, I, 20 : « Cum et divinis et humanis legibus ita damnentur, tanta est tamen mansuetudo christiana, ut non solum teneant basilicas quas iam praecisi (*depuis le schisme*) aedificaverunt, sed nec eas omnes reddiderint unitati quas ab exordio unitas tenuit ». Augustin écrit cela en 400.

3. *Contra. Crescon.* III, 51 : « Leges quae non deerant, sed quasi deessent, in manibus nostris quiescebant. » En 404, on fait appli-

représenter aux Donatistes qu'on ne les leur applique jamais [1].

Le Catholicisme africain, fort de la communion de la catholicité, fort de l'appui de la puissance publique, n'entreprend point le Donatisme de haute lutte : il temporise, il se protège contre les agressions, il prend son parti de supporter ce qu'il ne peut supprimer. Cette longanimité prendra fin en 404. Mais au préalable saint Augustin aura donné à ce Catholicisme africain un peu las ce qui manque à sa dignité et à son bon droit, un évêque d'action et de doctrine, un incomparable controversiste [2].

quer la loi à l'évêque donatiste de Calama, Crispinus, qui a tenté de faire tuer dans une embuscade son collègue catholique. Crispinus est jugé par le proconsul, convaincu d'hérésie, et frappé de l'amende de dix livres d'or. L'évêque catholique de Calama, Possidius, qui l'a fait condamner, intercède pour qu'il n'ait pas à payer l'amende. Augustin. *loc. cit.*

1. *Contra litt. Petiliani*, II, 184.

2. Possid. 7 : « Sicque. adiuvante. Domino, levare in Africa Ecclesia catholica exorsa est caput ».

EXCURSUS A.

ECCLÉSIOLOGIE DE SAINT AMBROISE.

Un sujet d'étonnement est que, en dehors de l'Afrique, le schisme donatiste ait si peu ému la catholicité. Lorsqu'ils eurent été déboutés par l'empereur Constantin en 316, les Donatistes se cantonnèrent en Afrique et ne sollicitèrent plus rien du reste du monde. Le Donatisme resta ainsi une affaire africaine.

Il y eut une exception à cette consigne : les Donatistes, nous l'avons vu, établirent à Rome une communauté et un évêque de leur parti. Rome était une très grande ville où l'on n'en était pas à compter les conventicules dissidents, ni à y prendre garde. Saint Jérôme, écrivant à Rome (en 382) contre les Lucifériens, signale pêle-mêle les synagogues de l'Antéchrist que forment les Marcionites, les Valentiniens et ceux qu'il nomme « *Montenses sive Campitas* » : c'est le sobriquet des Donatistes romains [1]. En 378, à la requête d'un concile romain, l'empereur Gratien donna l'ordre au vicaire Aquilinus d'éloigner de Rome l'évêque des Donatistes romains, Claudianus : le rescrit charge Claudianus du délit de rebaptisation qui l'assimile aux hérétiques, mais Claudianus est en fait éloigné parce qu'il est compromis parmi les adversaires du pape Damase : on se contente de lui enjoindre de

1. HIERONYM. *Dialog. contra Luciferianos*, 28. Le sobriquet de *Montenses* est mentionné et expliqué par Optat (II, 4), et par saint Jérôme (*Chron.* a. 355). Cf. AUG. *De haer.* 69.

retourner en Afrique, et ses paroissiens ne sont pas inquiétés [1]. Ils étaient apparemment négligeables.

Filastrius, évêque de Brescia, dans son *Liber de haeresibus* publié en 383, a une brève notice sur les *Montenses*, qui, dit-il, sont appelés aussi *Donatiani* de l'africain Donat, auteur de cette hérésie, et *Parmeniani* de Parmenianus son continuateur. Pour Filastrius, le Donatisme est une hérésie, dont l'erreur consiste à rebaptiser, « *et supra baptismum Ecclesiae catholicae alium suum baptisma insaniunt promittentes* » [2]. Filastrius ne connait que cela du Donatisme. Il mentionne plus loin les Circoncellions d'Afrique, « *Circuitores qui ita dicuntur* », sans dire qu'ils aient quelque lien avec les Donatistes [3].

Saint Ambroise, qui fut évêque de Milan de 374 à 397, n'était pas sans relation avec l'Afrique, car l'Église de Milan y possédait des domaines dont nous verrons le diacre milanais Paulinus administrateur. Nous verrons également le concile de Carthage à plusieurs reprises consulter l'évêque de Milan en même temps que l'évêque de Rome, sur des points de discipline qui ont trait au Donatisme. Cependant Ambroise ne parle qu'une fois en passant du Donatisme, en le rapprochant, il est vrai, du Novatianisme et de tous ceux « *qui scindere corpus Ecclesiae gestierunt* » [4].

Bien qu'il fut plus grec que latin de culture, et bien que l'ecclésiologie ait été très élémentaire chez les Grecs du IVe siècle, chez un Eusèbe, chez un saint Athanase, chez un saint Cyrille de Jérusalem, chez un saint Épiphane, chez les Cappadociens [5], Ambroise ne laisse pas de revenir souvent à quelques thèmes ecclésiologiques, qui nous intéressent parce que nous les retrouverons,

1. Le rescrit de Gratien dans la *Coll. Avellana*, éd. GUENTHER, t. I, p. 56.
2. FILASTR. *Div. haer.* 55 (éd. MARX).
3. *Ibid.* 57.
4. AMBROS. *De incarnat.* 10.
5. TIXERONT. *Hist. des dogmes*, t. II, p. 15-16, 158-159.

mais combien enrichis, chez saint Augustin. Nous les indiquerons brièvement.

* *

Ambroise aime à retrouver dans l'Ancien Testament des promesses et des figures de l'Église. Ève est une figure de l'Église [1]. L'arche de Noé en est une autre [2]. Sara, Rebecca, Rachel, aussi bien [3]. Il faut en dire autant de Rahab elle-même [4]. Le personnage de l'épouse dans le Cantique des cantiques est une allégorie de l'Église, allégorie qu'Ambroise a exploitée avec insistance [5]. L'Église est comprise dans la promesse que Dieu fait à Abraham. L'Église est annoncée dans les psaumes, dans les prophètes [6]. Toute cette exégèse n'a d'ailleurs rien de personnel à Ambroise.

Ambroise utilise la doctrine de saint Paul sur le corps mystique du Christ qu'est l'Église : le Christ est la tête de ce corps et nous en sommes les membres [7]. Il utilise aussi bien l'idée pauline que le Christ est l'époux de l'Église, idée qu'il combine avec l'allégorie de l'épouse du Cantique [8]. Il célèbre les « *Christi et Ecclesiae*

1. AMBROS. *In Lucam*, IV, 66. *De inst. virg.* 24.
2. *In Lucam*, II, 92 ; III, 23 et 48.
3. *De Abraham*, I, 38, 74, 85, 89. *De Isaac*, 7. *De Iacob*, II, 25. *In psalm.* XXXVII, 10 ; CXVIII, IV, 14.
4. *In Lucam*, III, 23 ; VIII, 40.
5. *Hexaem.* III, 53 ; IV, 22. *De Noe*, 52. *De Isaac*, 64. *In psalm.* CXVIII, I, 4. *De obitu Valentin.* 58, etc., etc. L'exégèse qui entend du Christ et de l'Église le Cantique des cantiques, est l'exégèse de saint Hippolyte, d'Origène, tous deux mis à contribution par Ambroise. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte* (1906), p. 126. C'est aussi bien l'exégèse de saint Cyprien : *De unitate*, 4 ; *Epistul.* LXXIV, 11.
6. *De inst. virg.* 56. *Epistul.* LXX, 1. *In Lucam*, VIII, 59.
7. *De bened. patr.* 55. *Apolog. David.* 60. *In psalm.* XXXIX, 11 ; LXI, 16.
8. *In Lucam*, VIII, 9. — On pourrait citer *Apolog. David alt.* 42, et les images si hardies dont y est revêtu l'amour du Christ pour son Église. Mais cette *Apologia altera* n'est vraisemblablement pas d'Ambroise.

nuptialis copulae sacramenta »[1]. L'Église est tout ensemble vierge, épouse, veuve : en elle ni tache, ni ride; épouse du Christ, elle est vierge dans sa chasteté, elle est mère dans ses enfants[2]. Dans son être mystique l'Église est la pleine lune qui demeure à jamais parfaite, comme dit le psalmiste[3].

L'être de l'Église est à la fois mystique et visible. Elle est la Jérusalem céleste, mais ses murs sont sur terre, ses murs sont les assemblées de fidèles que nous voyons, parce que celui qui entre dans cette Église de la terre devient, s'il a la foi et les œuvres, citoyen de la cité d'en haut. L'Église est donc d'abord visible, sociale, faite de vivants : « *Hos muros lapidum aedificat structura vivorum* »[4]. Elle est gouvernée par ses évêques : « *Ubi enim est Ecclesia nisi ubi virga et gratia floret sacerdotalis*[5] ? » Elle est liée par la charité : « *Corpus Christi Ecclesia est quae vinculo stringitur caritatis* »[6]. Elle est en ce monde secouée comme une barque sur les flots, mais elle ne sombre pas, et elle voit autour d'elle bien des naufrages sans en courir le péril[7].

Elle s'est propagée jusqu'aux limites de la terre. Les nations sont diverses, l'Église ne porte pas le nom d'une nation, ses fidèles ont reçu un nom du ciel : ils sont le peuple du Christ[8]. Ils viennent des quatre parties du monde, de l'Orient, de l'Occident, du Septentrion, du Midi[9]. Car l'Église s'est imposée au monde : elle a fait

1. *In psalm.* XXXVI, 79.
2. *In Lucam*, II, 7. *De vid.* 16. *De virginib.* I, 22. *Exhort. virg.* 28 et 67. *Epistul.* XLI, 18; XLV, 4; LXIII, 36, 37.
3. *De obitu Theod.* 38. *De bened. patr.* 13.
4. *Apolog. David*, 83 : « Muri Hierusalem ecclesiarum conventus sunt toto orbe fundati... »
5. *De Isaac*, 64.
6. *In psalm.* XLIII, 17.
7. *De Abraham*, II, 11 : « Ecclesia tunditur saecularium curarum fluctibus, sed non subruitur, caeditur, sed non labefactatur... Spectat aliorum naufragia, ipsa immunis et exsors periculi, parata semper ut illucescat sibi Christus. »
8. *In psalm.* XXXVI, 7.
9. *De Abraham*, II, 65. *De Iacob*, II, 33.

renoncer la gentilité à ses augures et à ses sacrifices, et la terre a été conquise au Seigneur, comme il est dit dans l'Écriture [1].

Cette conquête a été préparée par l'histoire même de Rome, par l'établissement de l'empire romain et de la paix romaine. Que de sang versé, que de guerres civiles jusqu'au jour où, de guerre lasse, le principat est dévolu à Auguste !

Unde factum est ut taedio bellorum civilium Iulio Augusto romanum deferretur imperium, et ita praelia intestina sedata sunt. Hoc autem eo profecit ut recte per totum orbem apostoli mitterentur, dicente Domino Iesu : *Euntes docete omnes gentes*. Illis quidem etiam interclusa barbaricis montibus regna patuerunt, ut Thomae India, Matthaeo Persia. Sed tamen quo plura obirent spatia terrarum, in exortu Ecclesiae potestatem romani imperii toto orbe diffudit, et dissidentium mentes terrarumque divortia donata pace composuit. Didicerunt omnes homines, sub uno terrarum imperio viventes, unius Dei omnipotentis imperium fideli eloquio confiteri [2].

La paix romaine s'établit pour ouvrir l'univers à la prédication des apôtres. L'unité de l'empire prépare les hommes à reconnaître l'unité du Dieu tout-puissant. Et tout cela annoncé par l'Écriture.

L'Église est une et elle est sainte [3]. Elle est faite de vivants que la grâce de leur baptême a purifiés et qui mènent une vie sans péché : on peut donc dire d'elle qu'elle est « *ex maculatis immaculata* » [4]. Elle compte aussi dans ses rangs des fidèles qui ne sont pas des saints : elle est ciel et terre, elle possède des saints à comparer aux anges et aux archanges, mais en plus grand nombre des fidèles qui sont de la terre [5]. Elle a ses pécheurs : « *Ecclesia et aquam habet, et lacrimas habet, aquam baptismatis, lacrimas paenitentiae* » [6]. Et il est

1. *In psalm.* XLV, 17.
2. *Ibid.* 21.
3. *In Hexaemeron.* III, 2. 3 et 5.
4. *In Lucam*, I, 17.
5. *In psalm.* CXVIII, XII. 25 : « Ecclesia et caelum dicitur et mundus, quod habeat sanctos angelis et archangelis comparandos, habeat etiam plerosque terrenos. »
6. *Epistol.* XLI, 12. Cf. LXVII. 11. *De paenitentia*, II, 12 et 19. *De Cain et Abel*, II, 15. *De Abraham*, I, 87. *In Lucam*, V, 11, 13. 92.

des pécheurs envers qui l'évêque doit se montrer sévère, jusqu'à ne pas craindre de les retrancher de l'Église [1]. Le péché ne souille que le pécheur qui le commet : l'Église n'en est pas atteinte en soi, mais en nous [2]. Plût à Dieu que l'on pût expulser de la cité de Dieu les ouvriers d'iniquité :

> Utinam... de civitate Dei expellatur iniquitatis operator. Civitas Dei Ecclesia est, Ecclesia corpus est Christi. Peccat in caelum qui caelestis civitatis iura contaminat, et immaculati corporis violat sanctitatem suorum colluvione vitiorum [3].

L'expression *civitas Dei* est biblique et est un prédicat de Jérusalem (*Ps.* LXXXVI, 3) : on ne s'étonnera pas qu'Ambroise l'ait connue.

L'idée que l'Église du temps est une société mêlée de pécheurs et de saints, un champ où sont semés ensemble le blé et la zizanie, est une idée ancienne : Cyprien l'exprimait déjà [4]. Elle est exprimée par Ambroise dans un beau texte qui vise les Novatiens :

> Non dicit familia tua : Sana sum, medicum non requiro. Sed dicit : *Sana me, Domine, et sanabor : salva me et salvabor* (IEREM. XVII, 14). Denique Ecclesiae tuae species est in illa quae accessit retro et tetigit fimbriam vestimenti tui, dicens intra se : *Quia si tetigero vestimentum eius salva ero* (MAT. IX, 21). Haec ergo Ecclesia confitetur vulnera sua, haec curari cupit [5].

Signalons en terminant l'importance qu'Ambroise attache à la *cathedra Petri*. Rome est un conservatoire de la foi apostolique [6]. La communion avec Rome est la

1. *In psalm.* CXVIII, VIII, 26 : « Recte igitur et sacerdos vulnus grave, ne latius serpat, a toto corpore Ecclesiae quasi bonus medicus debet abscindere, ...ne dum unum excludendum non putat, plures faciat dignos quos excludat ab Ecclesia. »

2. *De virginitat.* 48 : « Non in se, sed in nobis vulneratur Ecclesia. Caveamus igitur ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat. »

3. *In psalm.* CXVIII, XV, 35.

4. CYPRIAN. *Epistul.* LIV, 3. HARNACK, *Dogmeng.* t. III [3], p. 43, croit qu'Ambroise n'avait pas lu les œuvres de saint Cyprien.

5. AMBROS. *De paenitentia*, I, 31.

6. *Epistul.* XLII, 5 et 12.

condition de la communion avec l'Église catholique.

> Totius orbis romani caput romanam Ecclesiam, atque illam sacrosanctam apostolorum fidem, ne turbari sineret obsecranda fuit clementia vestra : inde in omnes venerandae communionis iura dimanant [1].

C'est la suite des promesses faites par le Sauveur à saint Pierre et de la primauté qu'il lui a conférée [2].

Ces divers thèmes sont chez Ambroise à l'état élémentaire et comme catéchétique. La considération de la catholicité géographique de l'Église est une considération qu'Ambroise n'a pas négligée [3], mais elle ne lui sert pas d'argument.

On peut donc conclure que l'ecclésiologie d'Ambroise n'a pas décidé de celle d'Augustin. Harnack cependant a peut-être raison de dire que le personnage d'Ambroise a révélé à Augustin « l'autorité et la majesté de l'Église catholique » [4].

1. *Epistul.* XI, 4. Cf. *De excessu fratris sui Satyri*, I, 47.

2. *De fide*, IV, 56; *De incarnat.* 33; *De virginit.* 105; *In Hexaem.* V, 88; *In ps.* XL, 30 et XLIII, 40, etc.

3. *De Abraham*, II, 4, 65 et 77; *In ps.* XLV, 17; XLVIII, 3; *In Lucam*, I, 4 et 36; III, 7; VII, 96; IX, 33, etc.

4. HARNACK, *loc. cit.* Ce qu'ajoute l'historien est plus contestable, que « peut être Augustin n'aurait pas écrit la *Cité de Dieu* sans l'impression faite sur lui par Ambroise », à qui il devrait le sentiment de « l'*imperium* de l'Eglise catholique ».

CHAPITRE III

AUGUSTIN ET LE DONATISME.

I

Lorsque, sur la fin de 388, Augustin est revenu à Tagaste, il a trente-quatre ans, et l'ancien rhéteur de Carthage, de Rome et de Milan, a renoncé au monde : il va vivre trois années dans cette retraite. Il est encore tout à la philosophie, ou préoccupé de combattre le Manichéisme et le paganisme. Dans les écrits de cette période, pas plus que dans les écrits des années antérieures (386-388), l'attention d'Augustin ne paraît attirée par le Donatisme, qui est bien la moins philosophique des erreurs.

La lettre à Antoninus, qui doit être de 390, suggère qu'Antoninus est catholique et que sa femme est donatiste. Augustin félicite Antoninus d'être chrétien en toute simplicité et d'avoir une foi sans erreur (*nullo modo erras credendo*) ; il souhaite à Antoninus que son fils, qui est un enfant, grandisse fidèle aux préceptes du Seigneur ; il prie pour que sa maison parvienne à l'unité de foi et à la piété véritable, qui est la piété catholique seule ; puisse Antoninus discrètement persuader sa femme, et lui faire sentir quelle différence il y a entre un

schisme quelconque et l'unité catholique, « *quid inter schisma quodlibet atque unam Catholicam intersit* ». Cette lettre révèle Augustin peu enclin à obtenir la conversion de la femme d'Antoninus par les voies de l'autorité conjugale, disposé à recourir uniquement à la persuasion, à la sainte Écriture, aux entretiens sérieux, convaincu qu'il est facile de démontrer le bon droit du Catholicisme à quiconque a le souci de son âme et pour cela recherche la volonté de Dieu sans obstination[1].

Au début de 391, Augustin a été fait prêtre de l'Église d'Hippone, il en sera fait évêque en 396 : ces cinq années de prêtrise sont les premières années de prédication d'Augustin, ce sont des années encore occupées à combattre avant tout le Manichéisme. Parce qu'il est un converti du Manichéisme, Augustin doit se sentir pressé de le combattre, et armé mieux que personne pour le combattre efficacement. A Hippone même, le Manichéisme a une communauté, à la tête de laquelle est un prêtre entreprenant et captieux, Fortunatus, qui fait beaucoup pour la propagande de la secte. Les Chrétiens d'Hippone pressent Augustin de provoquer Fortunatus à une conférence publique : les relations entre Catholiques et Donatistes sont à ce moment telles que les Donatistes se joignent aux Catholiques pour décider Augustin[2].

Cette démarche laisse croire que dans une ville

1. Aug., *Epistul.* xx, 3.

2. Possid. 6. — La *Disputatio contra Fortunatum manichaeum* est le procès-verbal de la conférence, rédigé par les notaires qui y assistent. La conférence a lieu dans un édifice public d'Hippone, « *in balneis Sossii* », en public, « *in praesentia populi* ». Elle occupe deux séances, la première le 28 août 392, la seconde le lendemain.

comme Hippone, Catholiques et Donatistes, s'il ne s'agit que des fidèles des deux Églises, vivent en paix. Les Donatistes partagent l'admiration des Catholiques pour Augustin, aux prédications de qui ils viennent assister ensemble avec une égale ferveur[1]. Le clergé donatiste, au contraire, se tient sur la défensive et doit voir de mauvais œil cette sociabilité[2].

Vers 392, la lettre d'Augustin à Maximinus éclaire cette situation.

Maximinus, évêque donatiste de Sinitum, localité voisine d'Hippone, a administré le baptême à un diacre catholique de Mutugenna passé au Donatisme. Mutugenna est une autre localité du diocèse d'Hippone. Le scandale de cette rebaptisation d'un diacre catholique est trop grand pour qu'Augustin puisse s'en taire. Augustin donc, en l'absence de l'évêque d'Hippone, Valerius, prend sur lui d'écrire à Maximinus, « *dilectissimo et honorabili fratri Maximino* ». Il s'excuse de ne lui donner pas le titre d'évêque, puisque Maximinus n'est pas *son* évêque, mais il réclame le droit de lui donner le nom de frère, quoi que puisse bien réclamer le Donatisme contre cette fraternité. Augustin n'ignore pas que la pratique des rebaptisations sévit dans la région, mais on l'avait assuré que Maximinus, quant à lui, ne rebaptisait pas : « *Non defuerunt laudatores tui, qui mihi dicerent te ista non facere* ». Augustin connaît donc des fidèles qui font l'éloge de l'évêque donatiste, volontiers il a ajouté foi à

1. Possid. 7.
2. Voyez notamment *Enarr. in ps.* LVII, 9 (vers 396) : « Quid nos quaeritis? Quid nos vultis? dicunt : Recedite a nobis. Dicunt autem et suis : Nemo cum illis loquatur, nemo illis coniungatur, nemo illos audiat. »

leurs dires, et cru que Maximinus attachait par là du prix à se rapprocher de l'Église catholique, du moins à ne pas l'offenser. Je cherchais, continue Augustin, une occasion de m'entretenir avec toi. dans la pensée de nous rapprocher tout à fait, puisque, supprimée la rebaptisation, il ne devait plus y avoir entre nous de dissentiment sérieux[1]. — Le scandale du diacre rebaptisé est survenu; Augustin n'a voulu croire d'abord ni à la triste chute du diacre, ni au crime inopiné (*inopinatum scelus*) de Maximinus; il s'est transporté à Mutugenna, il n'a pu voir le malheureux diacre, dont le père et la mère lui ont révélé qu'il était maintenant diacre donatiste. A-t-il vraiment été rebaptisé? Augustin conjure Maximinus de lui dire ce qui s'est passé, en le prévenant qu'il lira sa réponse à l'Église dans l'assemblée des fidèles[2]. Si Maximinus n'a pas rebaptisé, qu'il aille jusqu'au bout du respect qu'il professe pour le baptême catholique, et Augustin insiste avec une vraie éloquence sur le scrupule qu'il prête à Maximinus[3]. Heureuse inconséquence de l'évêque donatiste, en effet, s'il reconnaît la validité du baptême catholique, car ce sera reconnaître la sainteté et la légitimité de l'Église catholique, et alors pourquoi le schisme? pourquoi se séparer de la mère unique et véritable, « *unius verissimae matris* »? Plus heureuse décision, si, en dépit des conciles de sa secte qui lui font une loi de rebaptiser, Maximinus s'y refuse et a le courage de le dire, car la paix sera tout près d'être faite :

1. Aug. *Epistul.* xxiii, 2.

2. *Ibid.* 3 « Quod ideo scripsi, ne, cum id postea facerem..., justam de me apud communes amicos querelam deponeres ». Notez les amis communs.

3. *Ibid.* 4.

« *Credimus de misericordia Domini... quod inter vos et nos cito pax erit.* » Que cette initiative parte de Maximinus, « *a te proficiscatur tam imitabile medicinae documentum* »[1].

Augustin veut qu'on écarte les griefs vains et les reproches usés : il prie Maximinus de ne pas rappeler les dragonnades du temps de Macarius, il ne veut pas parler quant à lui de la jacquerie des Circoncellions[2]. Il lui propose une conférence publique, où seront invités les fidèles des deux Églises entre lesquelles se partagent les Chrétiens d'Hippone. On attendra cependant que les soldats qui sont en ce moment à Hippone en aient été retirés, afin que nul ne puisse douter de la pensée de paix qui anime Augustin. Les ouvertures qu'Augustin fait là à l'évêque donatiste de Sinitum sont dans le même sentiment que déjà la lettre à Antoninus : Augustin écarte jusqu'à l'ombre d'une possible coercition, il ne veut pas avoir fût-ce l'apparence d'être appuyé par l'autorité impériale, il semble prêt à regretter les procédés du temps de Macarius. Il entend que les Donatistes reviennent librement à l'unité, que leur retour soit la suite de leur persuasion, et leur persuasion déterminée par la raison, par l'Écriture, par les faits. Cherchons ensemble, leur dit-il, cherchons de sang-froid et paisiblement[3].

1. *Ibid.* 5.

2. *Ibid.* 6. — Sur les Circoncellions, bandes armées au service des évêques donatistes, voyez Possid. 10, et Aug. *Epistul.* xxxix, 12; xxxv, 4. Monceaux, t. IV, p. 179-185.

3. *Epistul.* xxiii, 7 : « ... ut omnes qui nos audiunt intellegant non hoc esse propositi mei, ut inviti homines ad cuiusquam communionem cogantur, sed ut quietissime quaerentibus veritas innotescat. Cessabit a nostris partibus terror temporalium potestatum; cesset etiam a vestris partibus terror congregatorum Circumcellio-

En s'adressant ainsi à l'évêque de Sinitum, Augustin savait sans doute qu'il avait affaire à une conscience loyale et déjà inquiète. Maximinus quelque quinze ans plus tard se convertira au Catholicisme. En 392, il est vraisemblable que ses collègues donatistes détournèrent Maximinus de répondre à Augustin, et plus encore d'accepter une conférence publique avec lui. La lettre à Maximinus n'eut donc aucune suite, mais elle inaugurait les tentatives de tractation d'Augustin avec l'épiscopat donatiste, et elle caractérise sa manière, qui est la manière de la main fraternellement tendue.

*
* *

Augustin sent toutefois le besoin d'armer ses fidèles contre les invectives du Donatisme sectaire : il compose dans ce dessein le *Psalmus contra partem Donati,* destiné à répondre à des psaumes du même genre en usage chez les Donatistes et composés par eux pour s'animer à la haine des Catholiques [1]. Augustin a entendu écrire cette fois pour le public le plus humble, et expliquer à ces simples ce que c'est que le Donatisme [2]. Il n'a pas voulu écrire

num. Re agamus, ratione agamus, divinarum Scripturarum auctoritatibus agamus, quieti atque tranquilli quantum possumus petamus, quaeramus, pulsemus, ut accipiamus et inveniamus et aperiatur nobis. »

1. *Epistul.* LV, 34 : « ... ita ut Donatistae nos reprehendant quod sobrie psallimus in ecclesia divina cantica prophetarum, cum et ipsi ebrietates suas ad canticum psalmorum humano ingenio compositorum quasi ad tubas exhortationis inflamment. » Nous avons noté déjà que Parmenianus avait composé des psaumes pour les Donatistes.

2. *Retractation.* I, XX. Le *Psalmus c. p. D.* peut être de la fin de 393. MONCEAUX, t. IV, p. 494. — Augustin a composé vers le même temps un traité qui s'est perdu *Contra epistulam Donati haeretici.* Voyez *Retract.* I, XXI.

en mètres[1], comme pourtant avait fait saint Ambroise: il a eu peur que le souci de la métrique ne lui imposât des mots qui ne seraient pas de la langue vulgaire; et sans doute les psaumes donatistes étaient-ils écrits ainsi, en versets, comme les psaumes bibliques, fortement coupés par une médiante, et de plus assonancés à la finale. Un refrain (*hypopsalma*) était répété à chaque groupe de douze versets, chaque groupe ou strophe ayant pour initiale de son premier mot une lettre dans l'ordre *a b c d*, etc., jusqu'à *v*. Le refrain est un appel aux Catholiques :

Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate[2].

Le psaume est d'abord un résumé de l'histoire du Donatisme. Augustin rappelle le concile de 312 à Carthage où les évêques numides ont refusé de reconnaître la légitimité de l'élection de Cécilien, et où, dressant autel contre autel, ils ont élu Maiorinus : que ne produit-on les actes de ce concile?

Proferantur nobis gesta quae in concilio solent esse,
videamus quae res coegit fieri altare contra altare.

Donat a demandé à l'empereur (Constantin) des juges étrangers à l'Afrique, « *iudices transmarinos* », l'empereur l'a adressé à Rome : Donat n'a pu prouver aucune de ses allégations devant les

1. Se rappeler qu'Augustin dans sa jeunesse d'étudiant a fait des vers et pris part un jour avec succes à un « theatrici carminis certamen ». *Conf.* IV, 3 et 5.

2. Rapprochez *Enarr. in psalm.* CXXIV, 10 (prononcée vers 396) : « Quia Christus filius Dei pax est, ideo venit colligere suos et secernere ab iniquis. A quibus iniquis? qui oderunt Ierusalem, qui oderunt pacem, qui volunt conscindere unitatem, qui non credunt paci, qui falsam pacem pronuntiant in populo et non illam habent... Les Chretiens qui ont la joie de la paix sont les Catholiques.

évêques réunis à Rome pour juger entre Cécilien et lui : « *Dicta causa est, nil probatum est* ». Alors, il a commencé de rebaptiser, comme si c'était la revanche de la perte de son procès.

Vous rebaptisez les fidèles baptisés par les évêques catholiques, sous prétexte que ces évêques sont des traditeurs ou les successeurs de traditeurs. Mais d'abord pourquoi exigez-vous que l'Église en ce monde soit une société de saints? Elle est une société mêlée, comme le collège même des apôtres l'était, puisqu'il comptait dans ses rangs le traître Judas. Elle est le filet jeté dans la mer et qui ramène des poissons bons, des poissons mauvais : le triage se fera seulement sur le rivage, c'est-à-dire à la fin du monde. Quiconque connaît l'Évangile sait que telle est sa doctrine.

Quand un évêque serait coupable, le baptême qu'il administre perd-il son efficacité? Lorsque vous excommuniez de votre Église des évêques scandaleux, vous Donatistes, pensez-vous à rebaptiser ceux de vos fidèles qui ont reçu d'eux le baptême? Non, la sainteté du ministre ne fait pas la validité du baptême. Cette validité tient uniquement au contenu de la règle de foi baptismale. Voilà pourquoi les Catholiques ne rebaptisent pas les Donatistes qui se convertissent à l'unité.

On voit la dialectique habile et pressante d'Augustin. D'une part et d'abord une question de fait : le Donatisme a contre lui ses origines, il est une mauvaise cause condamnée par les juges de droit, et condamnée dès le premier jugement qui en a été prononcé, à Rome :

Olim iam causa finita est, quod vos non statis in pace.

Puis le Donatisme est une erreur de doctrine, parce qu'il rebaptise. Trêve aux griefs secondaires : que Macarius ait eu la main dure, Augustin n'entreprendra pas de le contester :

Si crudeles erant illi, et nobis displicent valde.

De même, il accorde qu'il y a eu et qu'il y a de mauvais Chrétiens dans l'Église, mais ce n'est pas une raison de sortir de l'Église :

Sic nos propter malos fratres non separemur a matre.

Cette mère porte le nom de *Catholica*. Elle est la vigne : malheur au rameau retranché de la vigne! Plus heureux le schismatique qui peut reprendre sa place *in radice*. Augustin presse avec émotion les Donatistes d'en finir avec le schisme :

Iam, fratres, finiatur error et simus in unitate.

Et le psaume se termine sur une proposopée, qui, en dépit de la rudesse de la forme, est noble et touchante :

Quid si ipsa mater Ecclesia vos alloquatur cum pace
et dicat : O filii mei, quid querimini de matre ?
Accusatis fratres vestros, et ego laceror valde.
Dicitis mecum vos esse, sed falsum videtis esse.
Ego Catholica dicor, et vos de Donati parte.
Vos me quare dimisistis, et crucior de vestra morte ?

Cette prosopopée de l'Eglise est bien dans la manière pathétique d'Augustin[1]. Quant aux arguments d'histoire ou de doctrine qu'Augustin fait

1. Rapprochez *De fide rerum quae non videntur*, 5-7, pareille prosopopée.

valoir, ils sont pris à Optat. On pourrait dire que le *Psalmus contra partem Donati* est un raccourci populaire du traité d'Optat. Augustin à vrai dire met plus de discrétion qu'Optat à défendre les procédés drastiques dont Paulus et Macarius ont usé contre le Donatisme : il fait valoir que les Circoncellions ont fait pire, et que donc il vaut mieux laisser ces récriminations de côté. Mais, comme Optat, il insiste sur la fraternité imprescriptible des Catholiques et des Donatistes, et sur la nullité des raisons alléguées par les Donatistes pour faire schisme. Comme Optat, il relève la valeur du jugement rendu par le concile de Rome. Pas plus qu'Optat, il ne fait mention du concile d'Arles ou de la sentence de Constantin : le concile de Rome ou jugement des *sacerdotes transmarini* a tranché sans appel possible. Optat disait du Catholicisme africain : « *In radice manemus* », Augustin lui emprunte cette image expressive :

Si qui sunt inter vos cauti, veniant, vivant in radice.

Augustin dans son psaume ne développe pas l'argument de catholicité cher à Optat. Il n'y fait qu'une rapide allusion :

Scitis Catholica quid sit, et quid sit praecisum a vite.

Autant dire que la *Catholica* est assez connue, assez visible, et qu'elle est la vigne dont on doit craindre d'être retranché, car il y va du salut. Le sarment coupé garde sa forme de sarment, mais la vie lui manque :

Sed quid illi prodest forma, si non vivit de radice?

L'union à la chaire de l'apôtre Pierre, enseignait Optat, est la condition et le gage de notre appartenance à l'Église légitime. Et Optat énumérait les évêques qui se sont succédé sur la chaire de Pierre et dont la succession vérifiée des origines à aujourd'hui nous rattache à l'apôtre et au Sauveur. Augustin reprend cet argument d'Optat et l'enferme dans ce raccourci vigoureux :

Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,
et in ordine illo patrum quis cui successit videte :
ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae.

Augustin invoque là le catalogue des évêques de Rome, le même qu'Optat a produit : la *Petri sedes,* représentée par cette succession d'évêques, *ordo patrum,* remontant à l'origine, est pour Augustin la pierre contre laquelle sont impuissantes les portes de l'enfer.

On aura remarqué le sentiment qui anime le zèle d'Augustin : c'est un zèle qui n'est pas amer, mais aimant. Dans une *Enarratio in psalmos,* qui peut avoir été prononcée entre 394 et 397, faisant allusion à la condamnation de Maximianus et des Maximianistes par le concile donatiste de Bagaï, Augustin retourne contre tout le Donatisme les durs reproches adressés par le concile aux partisans de Maximianus, quand il leur applique le texte : *Veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem* (*Ps.* XIII, 3). Comment se taire toujours, en effet, sur les sanglantes violences des Circoncellions ? Augustin ne s'en taira pas. Cependant il n'en parle qu'en passant. Il professe qu'on ne doit pas haïr qui nous fait souffrir, car le plus souvent, en croyant haïr un ennemi,

c'est un frère que l'on hait sans le savoir[1]. On doit donc aller à lui et lui dire :

Quid pateris, frater? Fratres sumus, unum Deum invocamus, in unum Christum credimus, unum Euangelium audimus, unum Psalmum cantamus, unum Amen respondemus, unum Alleluia resonamus, unum Pascha celebramus; quid tu foris es, et ego intus sum? — Plerumque angustatus et considerans quam vera dicantur : Reddat, ait, Deus maioribus nostris[2]!

Nous avions la même foi, la même liturgie, pourquoi sommes-nous séparés? Et le Donatiste répondra presque toujours, embarrassé par la vérité de ces prémisses : « C'est la faute des ancètres! » Le Catholique insistera : Le schisme, devra-t-il dire, est un moindre mal, la rebaptisation est impardonnable : si vous nous haïssez, épargnez au moins le Christ en nous! — Augustin reproduit là apparemment des discours qu'il a maintes fois tenus ou entendus, il observe que les Donatistes le plus souvent confessent que la rebaptisation est injustifiable, regrettent d'y recourir, mais en rejettent la faute sur leurs ancêtres. Un schisme qui dure depuis plus de quatre-vingts ans tire sa force de sa durée même.

1. *Enarr.* LIV, 4.
2. *Ibid.* 16.

II

Devenu évêque d'Hippone (en 396), Augustin eut pour première pensée de reprendre avec l'épiscopat donatiste les tentatives de rapprochement et de pourparlers, sans être découragé par la mauvaise volonté que lui avait témoignée du temps de sa prêtrise l'évêque donatiste de Sinitum. Il saisit les occasions qui se présentent d'écrire, soit à des évêques, soit à des laïques notables de la secte, s'appliquant à les persuader de quitter le schisme ou tout au moins d'accepter une conférence : Possidius assure que les lettres d'Augustin demeurèrent sans réponse. Cependant des Donatistes assistent toujours aux prédications d'Augustin, ils y prennent des notes pour les passer ensuite à leur clergé, qui traite Augustin de séducteur d'âmes et de loup qu'il faut tuer pour défendre le troupeau [1]. Espérons que c'était là une simple métaphore.

Hippone a pour évêque donatiste Proculeianus, à qui Augustin résolut de s'adresser en droiture. Un ami d'Augustin, Evodius, ayant rencontré Proculeianus fortuitement dans une maison amie, l'évê-

1. Possid. 9. Augustin croit devoir expliquer ailleurs (*Epistul.* XLIII, 1) que pareille correspondance avec des schismatiques ou des hérétiques n'a rien d'un acte de communion. Si Augustin s'explique ainsi, la raison paraît en être que l'on a critiqué parfois autour de lui ses avances aux Donatistes (*Ibid.* 2).

que donatiste lui déclare qu'il voulait avoir une conférence avec Augustin en présence de quelques hommes honorables (*bonis viris sedentibus*). Evodius rapporte avec joie ce propos à Augustin, qui s'empresse d'écrire à Proculeianus qu'il accepte une conférence : « Je chercherai avec toi et je discuterai quel différend, quelle cause initiale, quelle raison, a introduit dans l'Église du Christ une si déplorable et douloureuse scission »[1]. La lettre d'Augustin à Proculeianus est un modèle de dignité et d'aménité : on sent qu'il a été ému par l'indice d'apaisement manifesté par le prélat schismatique, disposition rare dans la secte : « *Nonnulla in te praeeminent placidioris mentis indicia* ». Il le conjure d'être convaincu qu'il n'a jamais parlé de lui de façon offensante, car il y a toujours pris garde. Que la conférence se tienne donc, préparée par les prières des deux partis, présidée par les notables que Proculeianus lui-même désignera : des notaires en dresseront le procès-verbal, que Proculeianus et Augustin signeront après l'avoir relu. Si même une conférence semble prématurée, qu'elle soit précédée d'un échange de lettres, ou d'un colloque privé, là où voudra Proculeianus. Augustin s'en remet à ce que décidera Proculeianus : « *Prorsus sicut volueris, sicut iusseris, sicut tibi placuerit, libenter amplector.* » La déférence d'Augustin n'a d'égale que l'émotion contenue avec laquelle il presse son collègue donatiste d'en finir avec ces querelles d'un autre âge, par amour de l'Église qui en souffre et du Christ que nous déchirons : « *Rogo te, quid nobis est cum veteribus dissensionibus* »[2] ?

1. *Epistul.* XXXIII, 2.
2. *Ibid.* 5.

Proculeianus laissa dire d'abord qu'il était partisan d'une conférence, où chaque parti enverrait seulement dix notables, crainte d'un tumulte populaire. Proculeianus posa une condition plus restrictive à la conférence projetée : il prétendit que les deux évêques ne discutassent que d'après l'Écriture sainte[1]. Puis, Proculeianus représenta qu'Augustin ferait mieux d'aller à Milève, où devait se tenir un concile donatiste et où il trouverait avec qui controverser. Pensant que Proculeianus appréhendait de se mesurer avec lui, Augustin proposa de céder la parole à son collègue Samsucius, évêque catholique de Turris, qui n'avait pas étudié « les lettres libérales », sans laisser d'être « instruit de la vraie foi » : les deux évêques discuteraient d'après l'Écriture sainte, mais aussi d'après les documents ecclésiastiques ou publics[2], autant dire qu'ils aborderaient la question du schisme dans toute son ampleur. Proculeianus ne répondit plus.

Il affecta même de ne plus vouloir recevoir les lettres d'Augustin, qui n'eut dès lors d'autre ressource que d'écrire à un ami de Proculeianus, magistrat important, nommé Eusèbe[3]. Encore celui-ci, en prudent fonctionnaire, se récusa-t-il aussitôt, prétextant qu'il ne voulait pas être juge entre des évêques. On ne pouvait cependant tenir un langage plus pacifique que ne faisait Augustin, qui n'avait nulle envie de recourir à d'autre moyen que la persuasion .

Augustin se préoccupe néanmoins de prendre acte

1. *Epistul.* XXXIV, 5.
2. *Ibid.* 6 : « ... quaestionem, quae vel de sanctis Scripturis, vel documentis ecclesiasticis aut publicis discutienda est. »
3. *Epistul.* XXXV, 1. MONCEAUX, t. IV, p. 288, fait de cet Eusèbe un legat du proconsul pour la Numidie proconsulaire.

des faits dont il a à se plaindre : la rebaptisation est un délit. Augustin fait donc dresser procès-verbal de la rebaptisation à laquelle a procédé un prêtre sujet de Proculeianus [1]. Il a pour règle de ne recevoir dans la *Catholica* aucun clerc donatiste que son Église a dégradé pour ses mœurs, sans l'astreindre à la pénitence, tandis que les Donatistes accueillent à bras ouverts les Catholiques de mauvaise vie que la *Catholica* a punis selon la rigueur de la discipline, et s'empressent de les rebaptiser après leur avoir fait déclarer qu'ils sont encore païens : cette façon de tourner sournoisement la loi est intolérable. Augustin réclame de Proculeianus (par l'intermédiaire d'Eusèbe) qu'il y mette un terme, sinon que personne ne se plaigne si Augustin en saisit Proculeianus en lui notifiant les faits par les registres publics, ce qu'on ne peut lui refuser dans une cité de droit romain [2]. Augustin parle ferme, en évêque qui tient à faire sentir à son collègue donatiste, et même au magistrat impérial à qui il s'adresse, que la loi est la

1. *Epistul.* XXXIV, 4 : « Quod enim publicis gestis haerere volui tam sacrilegum nefas, ad hoc utique volui, ne me quisquam, maxime in aliis civitatibus ubi opportunum fuerit, ista deplorantem fingere aliquid arbitretur, quando etiam apud ipsam Hipponem iam dicitur non hoc Proculeianum mandasse quod publicum renuntiavit officium. » — Les *publica gesta* sont les actes que dans toute cité les magistrats ou officiers à ce préposés ont charge de dresser, notamment à la requête des particuliers, soit pour constater certaines dispositions, des donations, par exemple, soit pour préciser les plaintes que les magistrats municipaux étaient tenus de recevoir. Les magistrats et officiers municipaux (*curiales*) devaient faire transcrire ces actes sur les registres publics. Comme il arrivait que les magistrats et *curiales* refusaient d'insérer aux *acta publica* les plaintes qu'ils étaient requis de dresser, le droit de les insérer *apud acta* fut donné aux *defensores civitatum*. L'*officium publicum* est le service public des *acta* ou *gesta*. Les *codices publici* sont les registres contenant les *acta* ou *gesta publica*. Je suis redevable pour cette note à l'érudition et à l'obligeance de M. Martroye.

2. *Epistul.* XXXV, 3 : « ... de me nullus queratur si haec illi perferri in notitiam per codices publicos fecero, qui mihi negari (ut arbitror) in romana civitate non possunt. »

loi et qu'il ne tient qu'à lui, évêque, d'en requérir l'application rigoureuse.

Mais Augustin n'aura pas recours à la loi, il s'en tient à la force de la vérité qu'il prêche sans se lasser [1].

*
* *

Thubursicum Numidarum, petite ville au sud d'Hippone et voisine de Tagaste, avait un évêque donatiste et une communauté importante de Donatistes : Augustin, dans des circonstances que nous ignorons, se trouva en relation avec un groupe de ces Donatistes, Glorius, Eleusius, Felicius, Grammaticus, d'autres peut-être, et, passant par Thubursicum, il eut avec eux une conférence, dont il résume les points dans une lettre que peu après il leur adresse, à eux et à ceux à qui il plaira de la lire, « *et ceteris omnibus quibus hoc gratum est* » [2].

Augustin rapporte comment, lors de son passage à Thubursicum, il s'est entretenu avec eux de l'unité, et comment ils ont mis sous ses yeux pour la justification du Donatisme les *gesta* du concile de 312 qui a condamné et déposé Cécilien [3].

A la production des actes du concile donatiste de

1. Voyez dans l'opuscule *De agone christiano* (qui est de 396 ou de 397), le chapitre 31 consacré à la réfutation du Donatisme, bon spécimen de la dialectique d'Augustin en la matière. Voyez encore le petit traité *De baptismo contra Donatistas* [*brevissimus liber*] édité par Dom Wilmart, *Revue bénédictine*, 1912, p. 157-160, et qui peut dater de 395-398. En 397, Augustin publie un traité (en deux livres) qui s'est perdu, *Contra partem Donati*. On ne le connaît que par ce qui en est dit dans *Retractat.* II, v.

2. *Epistul.* XLIII. Doit être de la fin de 397 ou du début de 398.

3. MONCEAUX, t. IV, p. 328-332, reconstitue ce dossier : les *gesta* du concile donatiste de 312 avaient été jusque-là inconnus à Augustin (donc à Optat), qui dans le *Psalmus contra partem Donati* somme les Donatistes de les produire : « Proferantur nobis gesta quae in concilio solent esse. »

312, il oppose aussitôt des faits : le protocole de Cirta de 305 qui convainc les évêques numides, adversaires du Cécilien, d'être eux-mêmes des traditeurs, le jugement du concile de Rome de 313 qui a innocenté Cécilien et débouté ses adversaires, le jugement de concile d'Arles de 314 qui a confirmé celui de Rome, le jugement prononcé par Constantin en 316 en faveur de Cécilien et contre les Donatistes, à la suite de l'enquête officielle (*proconsularia gesta*) qui a innocenté le consécrateur de Cécilien (Félix d'Aptonge). La discussion, on le voit, a porté sur les faits auxquels le Donatisme doit d'être né. Cependant les documents dont se réclame Augustin, et qu'il allègue de mémoire, ne sont pas à Thubursicum : il va les chercher à Gelizi, qui n'est pas loin, et deux jours après il est de retour à Thubursicum avec le dossier. Deux séances, l'une avant midi, l'autre après midi, suffisent à donner lecture des documents.

La lettre d'Augustin développe les conclusions que les faits établis par ce dossier sont propres à suggérer. Le concile donatiste de 312, en condamnant Cécilien et son consécrateur, a condamné des innocents sans les entendre. Quelle témérité de s'en prendre au siège de Carthage, le plus rapproché des Églises transmarines, noble de la renommée la plus étendue ; un siège dont l'évêque pouvait mépriser la cabale de ses ennemis, du moment qu'il était en communion avec l'Église romaine, où a toujours subsisté le principat de la chaire apostolique, et avec les autres terres d'où l'Evangile est venu à l'Afrique même [1]. Cécilien avait le droit de récuser la

1. *Epistul.* XLIII, 7.

compétence du concile de 312, dont la partialité était évidente, et de réserver la cause tout entière à des évêques transmarins : c'est ce qu'il a fait en acceptant qu'elle fut jugée par le concile de Rome de 313.

Supposé que le jugement prononcé par les évêques du concile de Rome eût été à leurs yeux un jugement à réformer, les Donatistes auraient pu en appeler à un concile plénier de l'Église universelle [1].

De toute façon, la catholicité était juge. Les Donatistes ne l'ont pas pour eux : que sert de discuter sur de vieux dossiers ? Notre meilleur document est la catholicité, un document qu'on ne supprime pas [2].

Augustin ne s'était pas trompé en croyant à la loyauté des Donatistes de Thubursicum avec qui il était entré en relations : ceux-ci s'entremirent, en effet, auprès de leur évêque, Fortunius, et obtinrent qu'il acceptât de se rencontrer avec Augustin. Habilement et charitablement, Augustin prit prétexte de l'âge de Fortunius pour venir à Thubursicum le visiter (début de 398).

L'entrevue, qui eut lieu dans la demeure de Fortunius, semble-t-il, attira une foule dans laquelle se trouvait par malheur moins de gens capables de juger de la cause que de curieux venus là comme à un spectacle : on eut du mal à obtenir le silence et à fixer l'attention d'un auditoire incapable de suivre et prompt à interrompre. Augustin demanda des notaires pour dresser le procès-verbal de l'entretien ;

1. *Ibid.* 19.

2. *Ibid.* 25 : « Certe non chartis veteribus, non archivis publicis, non gestis forensibus aut ecclesiasticis agamus. Maior liber noster orbis terrarum est... » *Ibid.* 27 : « Si proferunt chartas, proferimus chartas. Si falsas nostras esse dicunt, hoc nos de suis dicere non indignentur. Nemo delet de caelo constitutionem Dei, nemo delet de terra Ecclesiam Dei, ille totum orbem promisit, ista totum orbem replevit. »

mais d'abord Fortunius fit difficulté, puis quand il eut accepté la proposition d'Augustin, ce furent les notaires présents qui se récusèrent. Des Catholiques, qui s'offrirent à faire fonction de notaires, se découragèrent vite d'écrire, devant le désordre des interruptions et le décousu de la discussion elle-même.

Quelque temps après cette conférence confuse, Augustin écrira à ses amis donatistes de Thubursicum et leur donnera dans sa lettre un résumé de la discussion, résumé qui par la vivacité de ses traits et le prime-saut continu de ses arguments doit reproduire au naturel la conférence de Thubursicum [1].

Le doux Fortunius y a des dires d'une candeur désarmante : ainsi, il ne doute pas d'être en communion avec le monde entier [2], ni d'être dans la vraie Église du moment que cette Église a souffert persécution. Il ne doute pas davantage que les Catholiques aient été des traditeurs, au temps de Félix d'Aptonge. Il estime que les Églises transmarines ont cessé d'être innocentes du jour où elles ont consenti aux violences dont les Donatistes ont été victimes dans la *Macariana persecutio*. Les Donatistes ont été persécutés et ils le sont encore : donc ils sont des justes. Fortunius gémit d'ailleurs des violences commises par ses propres coreligionnaires, il prend toute la cité de Thubursicum à témoin qu'il est très éloigné de tels actes, il laisse entendre que la règle que sa secte lui impose de rebaptiser les Catholiques qui passent au schisme lui inspire une sincère douleur. Mais il est clair que ces considérations ne touchent pas à la question même du schisme. Augustin répond

1. *Epistul.* XLIV, 1.
2. *Ibid.* 3 : « Hic primo asserere conatus est ubique terrarum esse communionem suam. »

à la débonnaireté de Fortunius par une exquise patience et finalement il lui propose une nouvelle conférence, à laquelle Fortunius promet d'amener dix évêques donatistes, tandis qu'Augustin amènera dix évêques catholiques. On se sépare sur cette pacifique résolution.

On peut conjecturer que la bonne volonté de Fortunius et la modération des Donatistes de Thubursicum trouvèrent des difficultés à tenir l'engagement qu'ils avaient pris avec Augustin, car il n'est plus parlé d'eux.

A quelque temps de là, un évêque donatiste nommé Honoratus, par l'intermédiaire d'un catholique cher à Augustin, lui a fait exprimer le désir de discuter avec lui par lettres, sous prétexte qu'une discussion par lettre sera à l'abri du tumulte de la foule[1]. Le peuple africain, tantôt par sa légèreté, tantôt par son fanatisme, est encore mal préparé aux conférences que souhaite Augustin. L'évêque d'Hippone accepte donc d'écrire à Honoratus et d'engager la controverse paisiblement ainsi. Il pose aussitôt la question de catholicité : l'Église annoncée par l'Évangile s'étend à toute la terre ; or il est constant que nous, Catholiques africains, sommes en communion avec toute la catholicité, tandis que les Donatistes sont en rupture avec elle. Nous sommes donc l'Église prophétisée. Dira-t-on que le Christ a pu laisser périr son Église sur toute la terre, pour ne la préserver que dans le Donatisme? Car tel est le paradoxe que les Donatistes ont à soutenir contre l'évidence des prophéties qui annoncent la catho-

1. *Epistul.* XLIX, 1. On ignore le siège de cet Honoratus qui devait être dans le voisinage d'Hippone. Augustin depuis longtemps cherchait à s'entretenir avec lui. La lettre à Honoratus doit être de 398.

licité, et contre l'évidence de la catholicité en acte [1]. — Augustin ne devait pas être plus heureux avec Honoratus qu'il ne l'avait été avec Fortunius : la lettre à Honoratus paraît être restée sans réponse.

Il put croire que l'évêque donatiste de Calama, Crispinus, qu'il avait eu l'occasion de rencontrer à Carthage, et à qui il avait fait promettre qu'ils se retrouveraient, se prêterait à une conférence. Nous sommes tous les deux en Numidie, lui écrit-il, en 399, et nous sommes voisins : la rumeur m'est revenue que tu veux toujours discuter avec moi la question qui nous sépare. Je t'écris donc, réponds-moi. J'ai pris, en effet, la résolution de ne controverser avec vous que par lettres, afin que rien ne se perde de ce que nous pourrons dire [2]. — L'évêque de Calama est invité à expliquer les contradictions de l'épiscopat donatiste. Ainsi, le concile de Bagaï de 394 a excommunié les évêques donatistes dissidents qui resteraient passé Noël dans le parti de Maximianus : pourquoi l'épiscopat donatiste vient-il « *pro pace Donati* » d'accueillir le tardif retour de deux de ces évêques, quand il s'obstine contre la catholicité dans une intransigeance si contraire à la « *pax Christi* » [3]? Vous nous reprochez de vous persécuter avec l'aide des pouvoirs publics : pourquoi faites-vous appel aux gouverneurs (*iudices*) pour expulser les Maximianistes de basiliques qu'ils occupaient dès avant leur schisme [4]? Vous ne cessez de dire que nous, Catholiques, nous n'avons plus le baptême du Christ : pourquoi admettez-vous que

1. *Ibid.* 3.
2. *Epistul.* LI, 1.
3. *Ibid.* 2.
4. *Ibid.* 3.

les Maximianistes l'ont[1]? Que Crispinus dise si le schisme qui sépare de la catholicité l'épiscopat donatiste n'est pas autrement criminel que le schisme que ce même épiscopat a condamné dans les Maximianistes[2]. — Devant cette argumentation incisive, pressante, et dans laquelle on devine qu'Augustin a ses raisons sans doute de ne pas ménager Crispinus, l'évêque donatiste se déroba.

Mais, un an ou deux après (400 ou 401), ayant acheté un domaine nommé Mappalia, situé près d'Hippone, il profita de l'occasion pour imposer la rebaptisation aux colons, qui au nombre de quatre-vingts environ s'y soumirent à contre-cœur. Le coup fut très douloureux à Augustin[3]. Il écrivit à Crispinus une lettre brève et digne, où il lui rappelle qu'il pouvait le faire condamner par les magistrats à l'amende de dix livres d'or dont les lois de Théodose frappent le délit de rebaptisation. Mais Augustin ne veut pas recourir à ces sanctions[4]. Il préfère proposer à Crispinus de se rendre avec lui à Mappalia, et de s'expliquer tous deux devant les colons : on rédigera un procès-verbal, que les deux évêques reconnaîtront et signeront, et qui traduit en punique sera laissé à ces paysans, pour qu'ils prennent alors leur parti délibérément et sans contrainte. S'il est des localités où Crispinus prétende que les colons ont abandonné le Donatisme par crainte de leurs maîtres, Augustin consent à ce que

1. *Ibid.* 4.
2. *Ibid.* 5. La lettre LXXVI d'Augustin, que l'on date de 403, reprend les arguments de la lettre à Crispinus, dans la forme d'une sorte d'avertissement aux Donatistes.
3. *Contra litt. Petiliani*, II, 184.
4. *Epistul.* LXVI, 1 : « Sed nos te, ut dixi, de homine non terremus : Christus te potius terreat. »

l'on en agisse avec eux comme avec les colons de Mappalia. En terminant il adjure par le Christ l'évêque donatiste de répondre à sa proposition, soit qu'il l'accepte, soit qu'il la repousse [1]. — Cette fois encore le Donatiste se déroba [2].

* * *

A défaut d'une conférence, bien des lettres d'Augustin sont des lettres qu'il écrit sans doute avec la certitude qu'elles seront lues dans les cercles donatistes. Telle sa lettre à Severinus, qui était donatiste et qui était son cousin [3]; telle sa lettre à Generosus, catholique de Cirta, qu'un prêtre donatiste avait entrepris de convertir, sur l'ordre d'un ange, assurait-il, et cette lettre est tout un traité en raccourci [4]; telles ses deux lettres à Celer, un laïque de qualité, qu'il encourage à sortir du Donatisme [5].

Autour de l'année 400, on place le traité d'Augustin qui a pour titre *Contra epistulam Parmeniani*. Cette lettre de Parmenianus, qui remontait à 378, était la lettre écrite par le primat donatiste de Carthage contre Tyconius. Augustin, ayant eu la bonne fortune de mettre la main sur cette lettre [6], comprit l'avantage qu'il pouvait tirer des concessions faites par Tyconius à la doctrine du Catholicisme. Augustin partirait de ces concessions de Tyconius, et montrerait par une critique serrée la

1. *Ibid.* 2 : « ... Ambos nos audiant, et eligant quod placuerit... Adiuro te per Christum ut ad ista respondeas. »

2. Crispinus était une des fortes têtes du parti, voyez *Contra Cresconium*, III, 50. Rapprochez *Contra litt. Petil.* II, 228, le sévère jugement d'Augustin sur Crispinus.

3. *Epistul.* LII (en 399 ou 400).

4. *Epistul.* LIII (en 400).

5. *Epistul.* LVI et LVII (en 400).

6. *Contra epist. Parmeniani*, I, 1.

faiblesse des réponses faites par Parmenianus à Tyconius. Augustin s'en prendrait ainsi, non à un Donatiste quelconque, mais au seul théologien marquant qu'eût produit le Donatisme, et le même qu'avait réfuté Optat de Milève.

Les trois livres *Contra epistulam Parmeniani* laissent de côté la question des origines du schisme : Augustin renvoie au *De schismate* d'Optat, comme à un livre qui a fait la lumière [1].

Il insiste sur l'infatuation qui n'hésite pas à dire que l'Église de Dieu a péri dans le monde, et ne subsiste plus que dans le Donatisme. Dieu a prophétisé l'universalisme de l'Église : soit, disent les Donatistes, mais la prophétie a été accomplie un temps, et aujourd'hui elle ne l'est plus (I, 3). La promesse divine annonce une Église catholique, concèdent les Donatistes avec Tyconius, pour reprendre avec Parmenianus : La prévarication des pécheurs a évacué la promesse. La réfutation de ce paradoxe donatiste est l'élément nouveau du traité d'Augustin.

Les Donatistes, écrit Augustin, oseront-ils dire que l'Église qu'ils possèdent est meilleure et plus pure que l'unité qui existait du temps du bienheureux Cyprien ? Cependant saint Cyprien ne s'est pas fait faute, discrètement et sans nommer personne, de reprocher aux évêques ses collègues leur avarice, leurs fraudes, leurs prêts usuraires, et d'ajouter : « Que ne mériterions-nous pas de souffrir pour de tels péchés ? » L'Église de Cyprien était-elle encore ou n'était-elle déjà plus l'Église du Christ [2] ? Ces

1. *Ibid.* 5 : « Legant qui volunt quae narret et quibus documentis quam multa persuadeat venerabilis memoriae Milevitanus episcopus catholicae communionis Optatus ».
2. *Ibid.* III, 8. (Le texte de Cyprien est pris au *De lapsis*, 6.)

péchés n'étaient pas peu de chose certes, puisqu'ils sont de ceux qui au témoignage de saint Paul excluent leurs auteurs du royaume de Dieu, et pourtant Cyprien mangeait avec ces évêques le pain du Seigneur (III, 9). Si donc l'Église de Cyprien était l'Église du Christ, il faut admettre que l'Église en ce monde est mêlée de pécheurs et de saints, comme l'assure la doctrine catholique. Si, au contraire, l'Église de Cyprien n'était déjà plus l'Église du Christ, comment les Donatistes ont-ils pu continuer l'Église du Christ? Dans quelle Église a donc été baptisé Maiorinus ou Donat, et quel baptême ont-ils pu transmettre à Parmenianus et à Primianus (III, 10)? — Saint Paul fait à ses fidèles Corinthiens une loi de rompre avec tout chrétien qui sera convaincu de fornication, d'idolâtrie, d'avarice..., et de ne pas s'asseoir à la même table que lui : nous pratiquons encore cette loi, puisque nous excommunions. Mais l'anathème est moins une exécution qu'une médecine : la sévérité de la discipline ne doit pas sommeiller, elle ne doit pas davantage être sans charité, sous peine de devenir inefficace. L'anathème peut même être inopportun, car d'aventure, au lieu de guérir le mal par la sévérité, on l'aggrave, et l'on compromet du coup la paix et l'unité [1].

Le moraliste averti se reconnaît à cette modération : il ne veut pas que l'on sacrifie l'unité à la sévérité, ni qu'en serrant trop le lien de la loi on rompe celui qui unit les membres de l'Église. Augustin dit à l'adresse de l'intransigeance impérieuse des Dona-

1. *Ibid.* 13 14. Compléter par III, 16 : « Quam facile de gradu clericorum quisque ab episcopo, vel de numero pauperum quos pascit l'ecclesia, vel de ipsa congregatione laicorum, sive ab episcopo, sive a clerico vel quocumque praeposito cui est potestas, eximitur. »

tistes : « *Haec qui diligenter et pacifice cogitat, nec in conservatione unitatis neglegit disciplinae severitatem, nec immoderatione cohercitionis disrumpit vinculum societatis* » (III, 15). Il est sur ce point d'accord avec Tyconius, qui professait que dans l'unité de l'Église les bons doivent tolérer les méchants dans l'intérêt de la paix (III, 17).

Le Donatisme est incapable d'opérer pour son propre compte la séparation du froment et de la paille. Il se glorifie d'être la vraie Église, et mieux encore la sainte Église, à quoi Augustin répond : « J'ignore ce qu'on pourrait ajouter à cette présomption sacrilège ». Acceptons pourtant que Parmenianus, et que Donat avant lui, et que Maiorinus même, si tant est que Parmenianus et Donat tiennent Maiorinus pour un saint, aient été les trois cornes du van dont le Seigneur voulait se servir pour vanner sa moisson dans le monde entier, et que de cette immense moisson il ne soit resté de pur et d'élu que l'Afrique donatiste, d'où vient qu'il reste dans le Donatisme tant de notoires scandales, comme ceux des Circoncellions, qu'Augustin cette fois n'hésite plus à détailler (III, 18)? D'où vient que le Donatisme compte des évêques odieux comme Optatus de Timgad, et tant d'autres qui ne demanderaient qu'à l'imiter ?

Augustin, en s'en prenant à la prétention des Donatistes d'être l'Église des saints, a trop beau jeu pour épargner les coups à ses adversaires. C'est dans un des redoublements de cette argumentation que se rencontre une considération célèbre [1].

1. Augustin revient à cet argument avec une nouvelle force, *ibid.* 26. Les Donatistes, parce qu'ils se proclament saints, sont obligés de fermer les yeux sur les désordres des membres de leur Église.

Elle contient d'abord un raisonnement *a fortiori*. Le Donatisme a ses dissensions, en Numidie, en Maurétanie, sécessions locales qui ont des causes que les Donatistes de Carthage, par exemple, devraient connaître (Augustin ne s'interdit pas l'ironie), de peur que dans un coin de Numidie ou de Maurétanie ne se soit ramassé le pur froment, et que tout le reste sans le savoir ne soit plus que de la paille. Les Donatistes de Carthage n'en ont pourtant nul souci. D'où vient donc leur sécurité? C'est qu'ils estiment que ceux-là ne pouvaient être les bons qui se sont mis à part de l'unité de la communion de Donat qui s'étend à toute l'Afrique [1].

Ainsi, les auteurs du schisme local ont tort, parce qu'ils ont pris pour prétexte de leur rupture les plaintes qu'ils faisaient de quelques méchants avec qui ils étaient en contact, et parce qu'ils n'ont pas considéré le nombre incalculable des innocents de qui cette rupture allait les séparer : ils auraient dû tolérer ces quelques méchants, plutôt que de rompre avec tant d'innocents [2]. — Mais si les Donatistes jugent ainsi à Carthage la faute qui a donné naissance, dans tel coin de Numidie ou de Maurétanie, à tel petit schisme local; les Catholiques de la *Catholica* répandue sur toute la terre ont *a fortiori* le droit de juger de même la faute qui à Carthage a donné naissance au schisme donatiste : ils ont le droit de

1. *Ibid.* 24.

2. *Ibid.* « Quia si malos aliquos in sua vicinitate patiebantur, — quos ostendere ceteris non valebant, — eos tolerare potius debuerunt, quam dividere se a tot innocentibus... » Augustin surcharge son argument d'une considération complémentaire qui consiste à supposer que les auteurs du schisme local sont incapables de faire la preuve des torts dont ils se plaignent, allusion aux premiers Donatistes qui n'ont pu soutenir l'accusation contre Cecilien. Je néglige cette considération en surcharge.

dire que les Donatistes auraient dû supporter Cécilien dont ils se plaignaient, plutôt que de rompre avec la catholicité mondiale qui était innocente. A l'encontre de tel petit groupe de Donatistes qui prétendent faire bande à part et du même coup condamner toute l'Église donatiste dont ils se séparent, le Donatisme s'assure qu'il est dans le droit et qu'il est le parti des bons. Combien davantage le Catholicisme a-t-il raison d'être sûr de son droit et de se croire le parti des bons à l'encontre du Donatisme ?

Le point faible de ce raisonnement est que, le Donatisme en dernière analyse se faisant illusion sur son droit, on ne peut parler de parité entre le Donatisme et le Catholicisme. Aussi Augustin a-t-il senti le besoin de reprendre son argument et de le fortifier. — D'un côté, il montre que la prétention des Donatistes d'être le parti des bons est déjà leur condamnation. S'ils étaient vraiment justes, ils seraient humbles, ils supporteraient les méchants autour d'eux, ils pratiqueraient la charité du Christ. D'autre part, ils ne rejetteraient pas la catholicité, c'est-à-dire ce nombre incalculable de Chrétiens répandus sur toute la terre, et dont ils sont incapables de juger la vie puisqu'ils ne les connaissent pas. Les rejeter c'est les condamner sans les connaître : quel juste jugement est-ce là, ou plutôt quel aveuglement téméraire ! C'est cette infatuation et cette cécité que le monde entier considère et réprouve. — Donc, promesses de l'Écriture, et par surcroît spectacle de l'orgueil, de la cécité, de la dureté des Donatistes, tout contribue à confirmer le Catholicisme répandu sur toute la terre, qu'il est dans le droit et qu'il est le parti des bons, à l'encontre du Donatisme :

Quapropter securus iudicat orbis terrarum bonos non esse, qui se dividunt ab orbe terrarum in quacumque parte terrarum [1].

Augustin reprend ce thème plus loin, en appuyant davantage sur la majeure, à savoir que la sécurité des Catholiques a pour fondement la promesse de Dieu réalisée dans l'Église visible [2]. L'Église catholique étant l'Église des promesses divines, nous ne croirons pas que les bons puissent en sortir, en telle sorte qu'il n'y reste que des pécheurs ; nous ne croirons même pas que des bons puissent en sortir par un schisme, tout schisme étant une témérité sacrilège.

Inconcussum firmumque teneamus nullos bonos ab ea se posse dividere.... ut in quacumque parte terrarum vel facta sunt ista vel fiunt vel futura sunt, ceteris terrarum partibus longe positis et utrum facta sint vel cur facta sint ignorantibus et tamen cum orbe terrarum in unitatis vinculo permanentibus, ea ipsa sit firma securitas, non hoc potuisse facere nisi aut superbiae tumore furiosos, aut invidentiae livore vaesanos, aut saeculari commoditate corruptos, aut carnali timore perversos [3].

Cette page n'est pas belle seulement de son éloquence impromptue, elle est saisissante par sa divination comme prophétique. La *Catholica*, immense et immobile, maintient dans le monde entier l'unité voulue de Dieu : la *Catholica* est assurée qu'aucun

1. *Ibid.* On se rappelle l'émotion donnée par ce texte à Newman anglican encore. P. Thureau-Dangin, *La Renaissance cathol. en Angleterre au* XIXe *siècle*, t. I (1913), p. 181-182. A. Headlam, *The doctrine of the Church and christian reunion* (1920), p. 153.

2. *Ibid.* 28 : « Nulla est igitur securitas unitatis nisi ex promissis Dei Ecclesia declarata, quae super montem, ut dictum est, constituta abscondi non potest : et ideo necesse est omnium terrarum partibus nota sit. »

3. *Ibid.*

schisme qui se produit dans n'importe quelle région de la terre, ou qui s'est produit dans le passé, ou qui se produira dans l'avenir, ne saurait être une œuvre sainte, mais a sa cause soit dans l'orgueil furieux, soit dans la jalousie intraitable, soit dans la recherche des avantages séculiers, soit dans la peur. De cela, la *Catholica* est sûre.

*
* *

Le traité d'Augustin que nous analysons date (nous l'avons dit) des entours de l'année 400 : nous ne devons pas négliger d'y relever un point de doctrine, sur lequel Augustin s'explique pour la première fois. Antérieurement, en effet, il s'était plu à décliner pratiquement le concours que le Catholicisme pouvait trouver, contre le Donatisme, dans les lois impériales. Nous avons vu Augustin, en 392, écrire à l'évêque donatiste de Sinitum qu'il veut que cesse toute terreur séculière, « *terror temporalium potestatum* », à condition pourtant que les Donatistes s'abstiennent de violences comme celles de leurs Circoncellions. En 397, dans le traité (perdu) *Contra partem Donati,* il déclare qu'il ne lui plaît pas que la puissance séculière intervienne pour ramener par la force les schismatiques à l'unité[1]. En 396, à l'adresse de l'évêque donatiste d'Hippone, le langage d'Augustin est aussi pacifique, mais il prévient le Donatiste que rebaptiser est un délit, et qu'il dépend de lui, évêque catholique, de requérir, s'il lui plaît, l'application stricte des lois. — Les Donatistes protestent contre l'existence de ces lois, en

1. *Retract.* II, v.

criant à la persécution, et en traitant de martyrs ceux des leurs qui ont eu affaire à la justice. Augustin ne peut accepter cette confusion. Il n'y a de martyrs que si la loi est sacrilège : dans le cas des Donatistes, la loi est seulement sévère, et cette sévérité est justifiée par l'insubordination de ceux qu'elle vise. Parmenianus se considère comme un persécuté : il a cela en commun avec tous les hérétiques que les lois impériales contraignent et punissent, « *qualia dicunt omnes haeretici, de quibus cohercendis vel puniendis similia regum iussa proferuntur* » (III, 29). — Le Donatisme dénie aux empereurs le droit de faire des lois en matière de religion. Augustin ne peut accepter ce déni. La puissance impériale, répond-il, n'aura-t-elle donc pas à s'occuper d'une religion fausse ou vicieuse? Le Donatisme va-t-il se plaindre que les empereurs aient légiféré contre le paganisme? Mais est-ce que le Donatisme lui-même ne s'applique pas à supprimer les temples païens partout où il peut? Non, le Donatisme estime que les empereurs punissent de plein droit le délit de l'idolâtrie. Pourquoi ne puniraient-ils pas les hérétiques, comme ils punissent les empoisonneurs? Idolâtrie, hérésie, schisme, autant d'espèces que peut frapper le glaive du magistrat, puisque, suivant la doctrine de saint Paul, le magistrat qui porte le glaive est le ministre de la colère de Dieu contre ceux qui agissent mal (I, 16). Il s'est rencontré des Donatistes pour dire que le glaive est ici le glaive spirituel de l'autorité ecclésiastique qui prononce l'excommunication. Cette exégèse est insoutenable. Et, au surplus, quand il s'est agi d'évincer les Maximianistes de leurs basiliques, les Donatistes ont bien su recourir aux pouvoirs publics

et mettre en mouvement la force publique. Que viennent-ils donc reprocher à la *Catholica* d'avoir été appuyée de même par des empereurs catholiques ?

La question se trouve ainsi posée de la légitimité de l'intervention du prince et de la loi pour la coercition des non-conformistes. Le fondement de cette intervention est dans le droit de punir les malfaiteurs qui appartient au magistrat. L'idolâtre est un malfaiteur, l'hérétique pareillement, et pourquoi pas le schismatique? Le prince fait la loi, or le prince est Catholique : la loi sera donc catholique et l'appui du catholicisme. Augustin accepte comme Optat l'intervention du bras séculier.

Augustin cependant s'en tient aux contingences présentes, c'est-à-dire au cas du Donatisme. Il ne réclame pas l'interdiction du Donatisme, comme il se félicite de l'interdiction du paganisme; il entend seulement que les Catholiques soient protégés contre les Circoncellions et leur intolérance armée. Encore observe-t-il que les sanctions obtenues contre eux par les Catholiques sont incomparablement moindres que les crimes de ces fanatiques, la politique des Catholiques étant et justement une politique de patience et de douceur[1].

1. *Ibid.* I, 18. Sur l'intransigeance d'Augustin à l'égard du culte païen, voyez *Sermo* XXIV, 6; LXII, 17-18.

III

La controverse d'Augustin investit le Donatisme de toute part. Elle s'est appliquée à montrer qu'il est une Église illusoire. Elle va maintenant montrer qu'il est une erreur de la suprême gravité. Aussi bien, dès le début de 392, dans la lettre à l'évêque de Sinitum comme dans le traité (perdu) *Contra epistulam Donati*, Augustin a déjà abordé la question de la rebaptisation. Il va la traiter à fond dans le *De baptismo* (en 400).

Les Donatistes professent que, les Catholiques ayant perdu le pouvoir de donner validement le baptême, du fait qu'ils ont été avec Cécilien des traditeurs, quiconque est baptisé dans la *Catholica* n'est pas chrétien en croyant l'être [1]. Le traditeur assimilé par eux à l'hérétique, les Donatistes peuvent se réclamer de l'autorité de saint Cyprien, plus exactement, ils renouvellent l'erreur de saint Cyprien sur l'invalidité du baptême des hérétiques. Le traité de saint Augustin *De baptismo* a pour thème de contester aux Donatistes le droit de se réclamer de saint Cyprien : Augustin se fait fort de montrer à quiconque n'est pas aveuglé par l'esprit de parti, que, loin d'appuyer le Donatisme, l'autorité de Cyprien le convainc d'erreur.

1. *De bapt.* II, 10. Cf. *Enarr. in ps.* XXXIX, 1 ; CXLV, 16.

Le baptême administré selon la formule évangélique reste saint alors même qu'il serait administré par des adultères à des adultères : « *Baptismus... Christi verbis euangelicis consecratus et per adulteros et in adulteris sanctus est, quamvis illi sint impudici et immundi, quia ipsa eius sanctitas pollui non potest et sacramento suo divina virtus assistit* »[1]. — L'hérétique baptise donc, et le pécheur de même. Sans doute, l'hérétique et le pécheur baptisent illicitement, ils n'ont pas le droit de baptiser, ils usurpent les formules ou rites du Christ et de l'Église. Les *sacramenta* n'en sont pas moins reconnaissables et vénérables entre leurs mains indignes[2]. — Il suffit que la formule soit prononcée littéralement pour que le sacrement soit, peu importe le sens que le ministre donne aux termes qui la composent. Marcion baptisait au nom du Père, du Fils et du saint Esprit, la formule était intacte, « *integrum erat sacramentum* », c'était assez, et il importait peu que Marcion mît dans ces termes autre chose que la vérité catholique, et proprement des faussetés fabuleuses : ce qui est vrai de Marcion, l'est tout autant d'Arius ou d'Eunomius[3].

Augustin jusqu'ici se tient à la doctrine catholique, telle qu'elle a été posée par Rome et le pape Étienne contre Cyprien. Nous allons le voir mainte-

1. *De bapt.* III, 15. Cf. V, 8 et VII, 93.

2. *Ibid.* III, 13 : « Aliud est non habere aliquid, aliud non iure habere vel inlicite usurpare. Non itaque ideo non sunt sacramenta Christi et Ecclesiae, quia eis inlicite utuntur non haeretici solum sed etiam omnes iniqui et impii, sed tamen illi corrigendi aut puniendi, illa vero agnoscenda et veneranda sunt. »

3. *Ibid.* III, 20. Même doctrine, IV, 22 ; V, 4 ; VI, 1, 47, 52, 56, 58 ; VII, 93. Le concile de Carthage de 401, parlant du baptême administré par les Donatistes, en reconnaît la validité : « ... sacramenta quae omnia vera et sancta atque divina esse certissimum est et in his omnem animae spem constitutam. » *Cod. can. Eccl. afric.* 57.

nant essayer de tirer une part de vérité de l'erreur de Cyprien.

Augustin, en effet, introduit une restriction. Quiconque est baptisé chez les hérétiques ou dans le schisme, c'est-à-dire en dehors de la communion de l'Église, ne bénéficie pas du baptême, tant qu'il reste attaché à l'hérésie ou au schisme [1]. — Les Donatistes demandent, en effet, aux Catholiques : Est-ce que dans l'Église de Donat le baptême remet les péchés? Si les Catholiques disent oui, les Donatistes riposteront : Donc, l'Esprit saint est dans l'Église de Donat; Donc, l'Église de Donat est l'Église du Christ. Et si le Donatisme est l'Église du Christ, le Catholicisme ne saurait l'être, puisque l'Église du Christ est une. Que si les Catholiques disent aux Donatistes : Les péchés ne sont pas remis par votre baptême, les Donatistes riposteront : Alors vous devriez baptiser les Donatistes qui passent au Catholicisme, et comme vous ne le faites pas, vous reconnaissez que vous n'êtes pas dans l'Église du Christ [2]. — La réponse d'Augustin à cette difficulté consiste, premièrement, à maintenir le principe de la validité du baptême donatiste; secondement, à énoncer que l'effet de ce baptême est suspendu par le schisme. Les péchés ne sauraient être remis là où la charité manque : or le schisme est la haine fraternelle, le schisme est donc un *obex* à la rémission des péchés par le baptême. Supprimé cet *obex*, le baptême sortira tout son effet : voilà pourquoi le Donatiste qui

1. *De bapt.* III, 13. Cf. IV, 5-6 et 28; V, 9, 29; VI, 7, 60, 66, 78; VII, 89 et 100.
2. I, 13 et 15.

passe au Catholicisme n'a pas besoin d'être baptisé [1].

Augustin aura vu sans doute dans cette distinction du *sacramentum* et du *salus* un moyen de pallier l'erreur de saint Cyprien et des évêques africains de son temps. Cyprien, pensait Augustin, aurait dû dire que les hérétiques administrent un baptême qui donne au baptisé le *caractère* du chrétien, et qui ne lui donne pas la rémission de ses fautes antérieures et la grâce de bien vivre [2]. Augustin donc tenait le baptême des hérétiques (et des schismatiques) pour valide à la fois et pour inefficace, valide d'une validité à valoir le jour où serait supprimée la mauvaise disposition actuelle du sujet, le gage de cette validité étant l'empreinte indélébile dont le rite marque immédiatement celui qui le reçoit.

Augustin n'a pas tort de réclamer du sujet adulte à qui le baptême est administré des dispositions

1. *Ibid.* I, 18. — Augustin suppose que l'absence de charité assimile la condition du Donatiste baptisé à la condition de celui qui recevrait le baptême par feinte. La feinte, en effet, suspend l'efficacité du baptême. Augustin parait considérer le cas de la feinte comme tranché, et la solution comme indiscutée. Saint Thomas d'Aquin prendra à saint Augustin et le cas et la solution. *S. T.*, p. III, q. 69, a. 9 et 10. — Toutefois l'assimilation de la feinte et du péché de schisme ne se soutient pas. Augustin est trop sagace pour ne l'avoir pas vu. Il suppose alors, *ibid.* 19 et 20, que le baptême donatiste produit la remission des péchés à l'instant même où il est administré, puis aussitôt après les péchés passes revivent, parce que la charite fraternelle n'est pas la. Augustin ajoute que pareil retour des péchés remis se produit souvent même dans l'Eglise catholique : « ... et haec saepe contingunt in Ecclesia ». Sur cette theorie singulière de la reviviscence des péchés antérieurs au baptême, POURRAT, *Théologie sacramentaire* (1907), p. 133-144, et TIXERONT, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 405.

2. *De bapt.* VI, 1 : « ... visum est quibusdam etiam egregiis viris antistitibus Christi, inter quos praecipue beatus Cyprianus eminebat, non esse posse aput haereticos vel schismaticos baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti. Quia eius effectus adque usus in liberatione a

morales, faute desquelles la grâce du sacrement est suspendue. Le reproche à faire à Augustin est de poser en thèse absolue que le cas du sujet mal disposé est la condition normale de l'hérétique et du schismatique, si bien que l'on peut dire que le baptême hérétique ou schismatique est normalement inefficace, ce qui semble exclure l'hypothèse où il est efficace du fait de la bonne foi du sujet adulte, et sans parler des petits enfants.

A la décharge de l'évêque d'Hippone on dira qu'il poussait une pointe hardie contre le Donatisme : à des schismatiques qui prétendaient que la faute du ministre rend le baptême invalide, et que le baptême catholique était invalide du fait que les Catholiques étaient solidaires des traditeurs d'antan, Augustin représentait que la faute du baptisé suspend l'efficacité du baptême, et que le baptême donatiste sans être invalide était inefficace du fait que les Donatistes étant schismatiques n'avaient pas la charité.

*
* *

Augustin a été de beaucoup mieux inspiré dans la discussion de ce que nous appellerons le cas de saint Cyprien.

peccatis et cordis rectitudine aput haereticos non inveniebatur, ipsum quoque sacramentum non illic esse putabatur. » — Sur le caractere, *character militiae* ou *imperatoris* ou *dominicus*, voyez Aug. *Contra epistul. Parmeniani*, II, 29 ; *Contra litt. Petiliani*, II, 247 ; *Contra Cresconium*, I, 38 ; *Sermo ad Caesarien. eccl. plebem*, 2 ; *De baptismo*, I, 5 ; VI, 1 ; *Sermo* CCCII, 3. — Le mot *character* est une metaphore prise à l'usage militaire de marquer d'une marque au fer chaud le soldat quand il s'engage : « Intueantur etiam similitudinem notae militaris, quia extra militiam a desertoribus et haberi et accipi potest, sed tamen extra militiam nec habenda nec accipienda est, et reducto vel perducto ad militiam nec mutanda nec iteranda est. » *De bapt.* I, 5.

Premièrement, dit-il, il est arrivé au sujet du baptême que le point de doctrine contesté du temps de Cyprien était obscur encore à cette date; que donc, antérieurement au schisme de Donat, des évêques, « pénétrés d'une grande charité », ont pu être divisés et hésitants sur ce point sans renoncer pour autant à la paix; et que des conciles, chacun dans sa région, ont pu longtemps poser des règles contradictoires; jusqu'au jour, cependant, où un concile plénier de toute la terre a défini le sentiment le plus sûr et dissipé tous les doutes [1]. — Au cœur même de la foi la lumière grandit ainsi : un article obscur est d'abord sujet à controverse, puis la vérité se détermine à laquelle tous se rallient. Si l'apôtre saint Pierre a voulu d'abord obliger les Gentils à judaïser « contrairement à la règle de la vérité que l'Église a observée ensuite », ne nous étonnons pas que Cyprien ait exigé la rebaptisation des hérétiques et des schismatiques, « contrairement à la règle de la vérité que *toute* l'Église a observée ensuite ». Peut-on hésiter entre l'autorité d'un évêque ou l'autorité du concile d'une province, et la règle confirmée par les statuts de l'Église universelle (II, 2)? La vérité progresse dans la connaissance

1. *De bapt.* I, 9. — Augustin parle souvent de ce concile plénier, qui aurait tranché la question débattue entre Cyprien et le pape Étienne et confirmé la doctrine de ce dernier; mais jamais il n'a dit quel était ce concile. Il le date « post Cypriani quidem passionem, sed antequam nos nati essemus » (*De bapt.* II, 14). On a pensé au concile d'Arles, au concile de Nicée : la question a fait couler beaucoup d'encre depuis Sirmond et Launoy. Voyez J. Ernst, « Der h. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarconcil », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1900, p.282-325. J'inclinerais à croire que, frappé de l'unanimité qui s'était faite sur la validité du baptême des hérétiques, Augustin ne se l'expliquait que par l'intervention d'un concile universel : ce concile, postulé plutôt que connu, devait être antérieur au concile de Rome de 313 qui suppose la doctrine acquise.

qu'on en a et dans l'autorité qui la propose : il faut se soumettre à la vérité qui se manifeste, et à l'autorité qui se prononce[1].

Secondement, Cyprien était disposé à se soumettre, et il se serait soumis comme nous nous soumettons. Cyprien, en effet, a loué l'apôtre Pierre de s'être rendu avec patience et concorde au sentiment de saint Paul : avec combien plus de docilité se serait-il rendu à la vérité affirmée par l'autorité de l'univers chrétien[2] ?

Troisièmement, que Cyprien ait embrassé avant de mourir le sentiment du pape Étienne qu'il avait combattu, ou qu'il soit mort dans l'erreur qu'il professait de bonne foi, il est mort dans l'unité : grande leçon à méditer dans les controverses, où il faut à tout prix que le lien de l'unité soit préservé, en attendant que la lumière se fasse, de peur que, si une des parties controversantes est retranchée de l'unité, son erreur ne se transforme en une incurable blessure[3]. Il pourra même arriver que la vérité tarde à se manifester aux plus doctes : Dieu le permet, afin

1. *De bapt.* II, 20 : « Ea dubitatio procedente tempore perspecta veritate sublata est : quaestio, quae nondum finita Cyprianum non deterruit ut recederet, vos finita ut redeatis invitat. Venite ad Catholicam concordantem, quam Cyprianus non deseruit fluctuantem. » *Ibid.* V, 37 : « ... sicut multa erant quae doctus Cyprianus doceret, sic erat et aliquid quod Cyprianus docibilis disceret. Quod autem nos ammonet, ut ad fontem recurramus, id est ad apostolicam traditionem, et inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est sine dubitatione faciendum. » Augustin s'est rappelé là un mot de saint Cyprien (*Epistul.* LXXIV, 10) : « Oportet episcopos non tantum docere, sed et discere ».

2. *De bapt.* II, 5 : « ... Quando ipse citius cum concilio provinciae suae universi orbis auctoritati patefacta veritate cessisset !... Et fortasse factum est, sed nescimus. » Saint Jérôme croyait savoir que les Africains avaient rétracté leur sentiment : « Novum emisere decretum ». *Contra Luciferianos*, 23. Mais on voit là qu'Augustin ne connaît rien de pareil.

3. *De bapt.* II, 5.

que la patience et l'humilité de leur charité soit éprouvée pour donner plus de fruits. Ils nous apprennent ainsi comment on doit mettre l'unité au-dessus de tout, lorsque l'on est divisé sur des points de doctrine obscurs encore, et comment on doit accepter la vérité quand elle se manifeste et qu'on a à lui sacrifier le sentiment que l'on défendait.

Et ideo plerumque doctioribus minus aliquid revelatur [1], ut eorum patiens et humilis caritas in qua fructus maior est comprobetur, vel quomodo teneant unitatem cum in rebus obscurioribus diversa sentiunt, vel quomodo accipiant veritatem, cum contra id quod sentiebant declaratam esse cognoscunt [2].

Ici, comme en mainte autre rencontre, la pensée d'Augustin dépasse de bien haut le cas des Donatistes qu'il vise; la page que nous venons de citer vaut prophétiquement pour tous les schismes et toutes les hérésies de l'histoire; elle est un pathétique appel à l'humilité, à la patience, à la charité, mais surtout des plus doctes. A combien dans l'histoire il a manqué de l'avoir lue, pour découvrir le secret de préférer l'unité à eux-mêmes, et au besoin pour se rendre à la vérité comme on se résigne à un sacrifice!

On a dit qu'Augustin devait beaucoup à Cyprien pour le ton de sa controverse contre les Donatistes,

1. Le mot *revelare* est pris au sens de connaître.

2. *Ibid.* II, 6. Joignez-y cet autre développement (*ibid.*) : « Homines enim sumus, unde aliquid aliter sapere quam se res habet, humana temptatio est. Nimis autem amando sententiam suam vel invidendo melioribus usque ad praecidendae communionis et condendi schismatis vel haeresis sacrilegium pervenire, diabolica praesumptio est. In nullo autem aliter sapere quam se res habet angelica perfectio est... Non habeamus praesumptionem diaboli. »

et c'est très vrai : il ménageait dans le Donatisme la mémoire de Cyprien, il défendait cette chère et sainte mémoire, il voulait qu'elle ramenât les Donatistes à l'unité que l'évêque martyr n'avait pas trahie, cette unité dont Augustin disait qu'il avait été un membre indéracinable : «... *cuius universae Ecclesiae inevulsibile membrum se esse gaudebat* »[1]. — Et par là aussi Cyprien n'est pas sans devoir beaucoup à saint Augustin, qui l'a réintégré dans la reconnaissance du Catholicisme magnifiquement. — Cyprien « n'eut pas de cesse qu'il ne persuadât aux autres de se supporter réciproquement en s'aimant, et de s'appliquer à sauver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix ». Le corps devait rester entier : si quelque membre était infirme, il guérirait de la santé des membres valides. cela valait mieux que de l'amputer pour n'avoir pas à le soigner. Cyprien se serait séparé, combien grand eût été le nombre de ceux qui l'auraient suivi ! Quel nom il se serait fait ! Combien plus loin on parlerait des Cyprianistes qu'on ne fait des Donatistes ! Mais Cyprien n'était pas un *filius perditionis* (*Ioa.* XVII, 12). il était un fils de la paix de l'Église. Il n'a pas pénétré le secret caché du sacrement, il a du moins gardé la charité sans laquelle il n'eût été rien, il l'a gardée humblement et fidèlement, il a mérité de parvenir à la couronne du martyre, et. « si l'humaine condition a permis que quelque nuage se glissât dans sa claire intelligence, la sérénité glorieuse de son sang le dissipe par son éclat ». Le Sauveur n'a pas dit en vain que les sarments stériles de sa vigne sont retranchés par le Père qui est le vigneron, et que les sarments qui

1. *Ibid.* III. 1 i.

portent du fruit sont émondés afin qu'ils en portent davantage : ces fruits commencent toujours par la charité, la charité qui a valu à Cyprien de demeurer dans l'unité catholique, et, martyr, d'être émondé par la faulx de la passion[1]. — On rencontre dans le *De baptismo* mainte page pareille où Augustin ne se lasse pas de relever ainsi le mérite de Cyprien, et du même coup de dénoncer le sacrilège et le crime qu'est le schisme des Donatistes : « *Vos ergo quare separatione sacrilega pacis vinculum disrupistis quare vos separastis* »[2].

1. *Ibid.* I, 28. — Voyez un développement pareil, *De bapt.* III, 5 et mieux encore V, 23. Voyez encore *Epistul.* XCIII, 35-45.

2. *De bapt.* II, 7. *Ibid.* 9 : « Sacrilegium schismatis vestri defendere non valetis. » *Ibid.* 15 : « ... unitatem nefario scelere disruperunt. » V, 1 : « ... apertissimum sacrilegium eminet schismatis. » VI, 68 : « Quomodo se a crimine sacrilegae separationis excusant? » *Ibid.* 72 : « Manifestum sacrilegium schismatis admiserunt. » VII, 3. « Non habent isti cura nobis nefario scelere schismatis separentur». *Ibid.* 49 : « Se ab hereditate Christi toto orbe diffusa nefario sacrilegio separarunt. »

IV

Un des prodiges du génie d'Augustin est qu'il suffise à la multiplicité des grandes tâches qui l'accaparent à la fois. La controverse contre le Donatisme menée comme il la mène suffirait à tout autre : Augustin achève en même temps un de ses traités les plus étendus, le *Contra Faustum manichaeum,* il achève le plus beau et le plus génial de ses livres, les *Confessions,* il écrit le *De consensu euangelistarum* et le *De catechizandis rudibus,* il entreprend son grand traité *De Trinitate* et le *De Genesi ad litteram.* Au milieu de cette intense activité, la controverse contre le Donatisme semble une sorte d'alerte quotidienne. Il le dit lui-même d'un joli mot : « Je n'avais pas fini les livres *De Trinitate* et les livres *De Genesi ad litteram,* lorsque tomba sur moi la tâche de répondre à la lettre de Petilianus le Donatiste contre la *Catholica,* tâche que je ne pus différer, *irruit causa respondendi... quam differre non potui* » [1]. Le mot *irruit* fait image et donne bien l'impression d'une guerre de surprises.

Petilianus était depuis peu de temps évêque donatiste de Cirta : il avait été jadis avocat, il parlait et écrivait avec feu, et ne demandait qu'à plaider la

1. *Retract.* II, xxv. Comparez *Epistol.* cxxxix, 3.

cause du Donatisme. Il le fit sous forme de lettre aux Donatistes de Cirta[1], lettre dont Augustin en y répondant a cité trop de passages pour que nous ne puissions pas penser la posséder presque entière.

L'adresse déjà en est curieuse par son archaïsme affecté, par l'absence de toute mention de l'Église, par la prétention de sa réclame du seul Évangile :

Petilianus episcopus dilectissimis fratribus compresbyteris et diaconibus ministris per dioecesim nobiscum in sancto Euangelio constitutis : gratia vobis et pax a Deo patre nostro et Domino Iesu Christo[2].

Dès la première ligne citée par Augustin, on découvre que cette paix ne s'étend pas au delà des frontières donatistes, car il est parlé de ceux qui « polluent leurs âmes d'un bain (d'un baptême coupable, (âmes) obscènes plus immondes que toutes les ordures » (II, 4) : cette façon de désigner les Catholiques donne le ton de Petilianus et de sa controverse. Les arguments qu'il met en ligne ne sont pas nouveaux : « Il ne dit rien à quoi de bien des façons et bien des fois on n'ait déjà répondu », observe Augustin (II, 1). L'argument capital et, peut-on penser, la thèse propre de la lettre de Petilianus est la vieille affirmation que le baptême catholique est invalide (II, 85). Le baptême, en effet, pour être valide, requiert la pureté de conscience du ministre qui le donne, « *aqua purae conscientiae* » (II, 81). Or les Catholiques sont des traditeurs : dans le baptême,

1. Rien ne suggère que l'évêque de Cirta, dans cette lettre à ses ouailles, ait visé Augustin ou l'un quelconque de ses écrits. M. Monceaux date la lettre de Petilianus de 399 ou 400. Le premier livre d'Augustin contre Petilianus aurait été composé vers 400, le second en 401, le troisième en 405. MONCEAUX, t. IV, p. 497-498.

2. *Contra litt. Petil.* II, 2.

tandis que le Donatiste revêt le Christ, le Catholique revêt Judas (II, 103). Encore Judas s'est-il repenti de sa trahison. Les Catholiques, au contraire, ont aggravé la leur en se faisant persécuteurs et bourreaux [1].

Petilianus ne se contentera pas de nier la validité du baptême catholique, car, en bonne logique (jadis Parmenianus l'avait fortement enseigné), la cause qui fait que le baptême est nul fait pareillement que l'ordination est nulle : les Catholiques, parce que le saint Esprit leur manque, n'ont donc pas plus d'évêques qu'ils n'ont de fidèles, ils sont tous des *pagani*. Leurs évêques usurpent sans aucun droit le nom d'évêques [2]. Persécuteurs, homicides, ils seraient déjà déchus de tout pouvoir sacerdotal, car Dieu ne veut pas pour prêtres des assassins (II, 42). Est-ce que celui-là rend la justice qui n'est pas magistrat? Il ne serait qu'un faussaire. Et celui-là est-il prêtre qui, sans être prêtre, réciterait exactement les paroles sacrées? Il ne serait qu'un sacrilège. Ainsi en va-t-il du soi-disant sacerdoce catholique. Dis-nous donc, traditeur, de qui as-tu reçu le pouvoir de simuler les saints mystères [3].

Plus loin, dans un développement où l'on surprend peut-être une réminiscence de la théorie des *dotes Ecclesiae* de Parmenianus, Petilianus conteste aux Catholiques le droit de parler de *cathedra* ou de *sacrificium*. Ils n'ont d'autre *cathedra* que la *ca-*

1. *Ibid.* 17 : « Te non modo non poenitet, verum etiam nequissimus traditor nobis legem servantibus persecutor et carnifex extitisti. »

2. *Ibid.* 40 : « Nec adeo mirum quod tibi nomen episcopi inlicite assumis... Nec mirum est ergo quod te falso episcopum vocas... » Cette invective ne s'adresse pas à un évêque particulier, mais à tout évêque catholique.

3. *Ibid.* 66, 68, 70.

thedra pestilentiae décrite par le psalmiste ; leurs sacrifices sont comme ces sacrifices de bandits, dont Isaïe disait que Dieu n'en fait pas plus de cas que d'un chien qu'on lui immolerait ; leurs prières ne leur servent de rien ; et quand ils chasseraient les démons, le Seigneur leur dirait qu'il ne les connaît pas [1]. Ils n'ont même pas le droit de se couvrir du nom de *Catholica* : en effet, *catholicos* est un mot grec qui signifie unique et total : or, les Catholiques ne sont pas tout, ils sont devenus une part. Ils sont les ténèbres en face de la lumière, l'amertume à côté du miel, la mort contre la vie. A eux s'applique la malédiction de Salomon (*Prov.* II, 22) : *Pereat pars eorum de terra* [2].

Ces arguments et ces invectives n'ont rien d'imprévu, sauf la pointe par laquelle Petilianus conteste à ses adversaires le droit d'appeler leur Église du nom de *Catholica* [3]. Le reproche n'est guère plus neuf qu'il leur adresse d'avoir armé le bras séculier contre le Donatisme. Le Christ n'a persécuté personne : quand les apôtres se sont plaints à lui que d'autres imposaient les mains en son nom qui n'étaient pas avec eux, il leur a répondu : « Laissez-les, s'ils ne sont pas contre vous, ils sont pour vous ». Car le Christ est venu apporter la foi, inviter les hommes à la foi, non les y contraindre [4]. Personne ne vient à moi, dit le Seigneur, sinon celui que mon Père attire. Pourquoi ne laissez-vous pas chacun à son libre arbitre, puisque Dieu a donné aux hommes le libre arbitre, en leur révélant la voie de la jus-

1. *Ibid.* 117, 119, 121, 123, 125.
2. *Ibid.* 90 et 92.
3. Cette pointe sera reprise par un autre évêque donatiste, Vincentius de Cartenna, en 408. Aug. *Epistul.* XCIII, 23.
4. *Contra litt. Petil.* II, 177.

tice? Petilianus, comme tous les persécutés, se réclame de la liberté de conscience et de la tolérance idéale. Il demande : Dieu a-t-il ordonné de mettre à mort les schismatiques? Le Christ n'a-t-il pas enjoint à Pierre de remettre le glaive au fourreau, en disant que qui se sert du glaive périra par le glaive [1] ?

*
* *

La lettre de Petilianus expose ainsi une fois de plus les griefs des Donatistes et leurs raisons de croire que l'Église de Dieu se perpétue dans leur schisme seul. Comme les Donatistes n'avaient guère d'écrivains, la lettre de l'évêque de Cirta fut accueillie dans la secte avec ferveur, jusque-là que des Donatistes en apprenaient par cœur les bons endroits [2]. Augustin la connut à Cirta où elle lui fut montrée, à un de ses passages dans cette ville, par l'évêque catholique : encore ne put-on d'abord mettre sous ses yeux qu'un fragment. C'était assez pour Augustin, qui trouvait enfin dans Petilianus un évêque donatiste vivant à qui parler [3]. Il répondit aussitôt aux arguments que contenait le fragment qu'on avait mis sous ses yeux : cette réponse, qui forme le livre Ier du *Contra litteras Petiliani*, est une défense de la doctrine catholique de la validité intrinsèque du baptême.

Si cette validité dépend de la sainteté du ministre, le salut devient incertain (I, 4). Qui peut m'assurer, en effet, que le ministre qui m'a baptisé était un saint, et donc que le baptême que j'ai reçu était valide?

1. *Ibid.* 185, 188, 194.
2. Pseudo-Aug. *De unitate Ecclesiae*, 1.
3. *Contra litt. Petiliani*, I, 1.

D'autre part, les Donatistes sont en contradiction avec leur propre principe : le concile de Bagaï ayant condamné et excommunié les Maximianistes, le baptême des Maximianistes devrait être tenu pour invalide, au lieu que les Maximianistes sont réconciliés sans que personne rebaptise les gens par eux baptisés, et cela « *pro unitate partis Donati* ». Que ne traitent-ils de même les Catholiques, « *pro unitate Christi* » ? Cette inconséquence des Donatistes paraît à Augustin un argument plus opportun qu'aucun autre : il le recommande à ses lecteurs catholiques et leur suggère de l'employer à tout venant, comme une réponse sans réplique (I, 29). — Reprenant ensuite une considération qui lui est familière, il oppose la *Catholica* répandue sur toute la terre et forte des promesses divines dans son extension même, il l'oppose au fait du schisme volontaire, du schisme coupable ; il conclut que les Donatistes ne peuvent se disculper du crime de schisme, et il refond dans une forme nouvelle l'aphorisme de la sécurité de l'univers : la *Catholica,* héritage du Christ, est sûre d'elle-même, en face de toutes les hérésies déshéritées (I, 28). — Ce premier livre se termine par une invitation aux Catholiques, où se traduit le plus pur esprit augustinien : il les conjure de lutter contre le Donatisme avec mansuétude, d'avoir confiance dans la vérité sans y mettre d'orgueil, de réfuter leurs adversaires en priant pour eux, d'exterminer les erreurs en aimant les hommes, belles paroles qui méritent bien leur célébrité :

Haec, fratres, cum impigra mansuetudine agenda et praedicanda retinete : diligite homines, interficite errores, sine superbia de veritate praesumite, sine saevitia

pro veritate certate, orate pro eis quos redarguitis atque convincitis [1].

La réponse sommaire que contenait ce premier livre ne suffit pas à Augustin. Peu après, en effet, des Catholiques purent mettre la main sur le factum complet de Petilianus, ils le copièrent et l'adressèrent à l'évêque d'Hippone, qui en donna une réfutation serrée, citant les textes de Petilianus et accompagnant chaque citation d'une réplique. Cette discussion forme le livre second du *Contra litteras Petiliani*.

Dans des reprises de discussions comme celle-ci, l'on peut juger de la richesse et de la souplesse d'Augustin. Il ne s'attarde pas sur le prétendu crime des traditeurs, qui est à ses yeux une question épuisée [2]. Il insiste au contraire sur le reproche fait aux Catholiques d'être des persécuteurs. — Premièrement. cette persécution n'a tué personne, affirme hardiment Augustin, ni nous ne tuons, ni nous ne faisons tuer personne, et il ajoute qu'aucune loi impériale n'a été portée jusqu'ici qui prononce la peine de mort contre les Donatistes [3]. — Secondement, nul ne doit être contraint à croire contre son gré : exactement, nul ne doit être obligé à la foi, *fides*, c'est-à-dire à se convertir au christianisme. Mais la *perfidia* est-elle tolérable ? Dieu ne recourt-il pas au fléau des tribulations pour châtier la perfidie, par un effet de sa sévé-

1. *Ibid.* 34. On trouve la même pensée sous une forme plus abrupte dans une tirade contre les Manichéens, *Sermo* CLXXXII, 3 : « Invenimus lupum : retia salubria tendamus, venemur, capiamus, captum trucidemus. Trucidemus plane : moriatur error, vivat homo. »

2. *Contra litt. Petil.* II, 18-20. Cf. 208.

3. *Ibid.* 215 : « ... mortes nec facimus nec iubemus. » *Ibid.* 36 : « ... nullam quidem legem ab imperatoribus datam ut occideremini recolo. » *Ibid.* 191 : « Nulla lex regia vos iussit occidi. » Augustin y revient. *ibid.* 206, 217.

rité, ou, pour mieux dire, de sa miséricorde? Parce que la vertu est laissée à l'élection de notre volonté libre, le vice ne devra-t-il pas être puni par les intègres lois? Si donc des lois ont été édictées contre les Donatistes, elles n'ont pas pour fin de les astreindre à bien agir, elles ont pour fin de les empêcher de mal agir, ces lois étant d'autre part édictées par l'autorité légitime, celle dont saint Paul disait qu'elle porte le glaive contre les malfaiteurs. Toute la question est de savoir si les Donatistes sont ou ne sont pas des malfaiteurs dès lors qu'ils sont des schismatiques, c'est-à-dire des sacrilèges, au jugement de tout l'univers[1].

Qu'avez-vous à conspirer avec les princes? demandent les Donatistes. Et vous, riposte Augustin, qu'aviez-vous à demander à l'empereur Julien, apostat et ennemi déclaré du christianisme[2]? De même, qu'aviez-vous à demander à Constantin, et pourquoi, tout chrétien qu'il était, avez-vous tenu pour rien sa sentence (II, 205)? Ne nous accusez pas de capter l'esprit des empereurs. Que vous le vouliez ou que vous ne le vouliez pas, les princes entrent dans nos églises, et si, nous évêques, nous nous taisons, ils sont attentifs aux lectures, ils entendent les paroles de l'Écriture sainte, ils y découvrent leur devoir, non pas leur devoir d'homme privé, mais leur devoir

1. *Ibid.* 184 : « Ad fidem quidem nullus est cogendus invitus, sed per severitatem immo et per misericordiam Dei. tribulationum flagellis solet perfidia castigari. Numquid quia mores optimi libertate voluntatis eliguntur, ideo mores pessimi non legis integritate puniuntur? ... Si quae igitur adversus vos leges constitutae sunt, non eis bene facere cogimini, sed male facere prohibemini. »

2. *Ibid.* 203. Allusion à la requête adressée à Julien en 362 par Pontius et d'autres évêques donatistes pour réclamer leurs basiliques confisquées. Augustin a le dossier : « Tenetur petitio quam vestri maiores dederunt, constitutio quam impetraverunt, gesta ubi allegaverunt » (*ibid.*).

de prince, car le prince a des devoirs en tant que prince[1]. L'Écriture sainte contient une politique que les princes peuvent en tirer eux-mêmes, rien qu'en écoutant.

Augustin s'est assez expliqué ailleurs sur la doctrine de la validité du baptême catholique, pour pouvoir n'y insister pas ici. Il rappelle cependant l'argument décisif que le Catholicisme oppose à l'erreur donatiste : si la validité dépend de la sainteté du ministre, aucun baptisé ne peut être sûr du baptême qu'il a reçu, et les Donatistes ne peuvent revendiquer la validité du leur qu'à la condition folle de se proclamer saints. Toute la charité d'Augustin ne peut l'empêcher de railler l'orgueil donatiste, en l'opposant aux désordres notoires dont leur secte donne le spectacle, et dans leur secte le clergé lui aussi. Toutefois, Augustin a trop de dignité pour se plaire à remuer ces scandales : il souhaiterait que les controversistes de part et d'autre s'abstinssent de se les jeter à la tête[2].

Vous usurpez le nom de *Catholica*, proteste Petilianus, parce que votre Église n'est pas l'unité totale[3]. J'ai appris fort peu de grec, répond Augustin, et pour ainsi dire rien[4], pourtant sans me flatter je

1. *Ibid.* 210. Cf. 224 : « Nos non... speramus in principibus, sed quantum possumus principes admonemus ut in Domino sperent, et si aliquid a principibus pro utilitate Ecclesiae petimus, non in eis tamen speramus... Aut si quid ipsi non petentibus nobis, memores rationis quam Domino reddituri sunt..., ultro pro Ecclesiae catholicae unitate constituunt... »

2. *Ibid.* 184, 73 et 122.

3. *Ibid.* 90 : « Si vos tenere Catholicam dicitis, καθολικὸς illud est quod graece dicitur unicum sive totum. Ecce in toto non estis, quia in parte cessistis. »

4. Augustin exagère, ce disant, car il savait assez de grec pour vérifier l'exactitude des traductions latines qu'on faisait de textes grecs, sinon pour parler ou pour lire couramment. Voyez la discussion de ce point par REUTER, p. 170-180. Se rappeler que Valerius

crois savoir que ὅλου ne veut pas dire *unum*, mais *totum*, et καθ' ὅλου se traduit par *secundum totum*. Le Sauveur a dit à ses apôtres : Vous serez mes témoins dans Jérusalem, dans la Judée et la Samarie, et jusque dans toute la terre, *et usque in totam terram* (*Act*. I, 8). Voilà d'où vient le vocable de *Catholica* : il exprime l'extension mondiale de l'Église.

Une fois posé en fait que l'Église a été voulue catholique par Dieu, et qu'elle a été visiblement réalisée catholique dans l'univers, le schisme donatiste ne peut plus faire figure que de péché, de crime, et ce crime est personnel à quiconque trempe dans le schisme : c'est votre péché à tous, indéniable, évident (II, 20). Je vous accuse de schisme : « *Obicio schismatis crimen* ». Vous, vous m'accusez d'être du parti des traditeurs et des homicides, à quoi je réponds : Je ne suis personnellement ni un traditeur, ni un homicide, tandis que chacun de vous est personnellement coupable de schisme (II, 37). Et quand nous serions tous dans l'univers les pécheurs que vous nous accusez d'être; pouvez-vous rejeter comme vous faites de gaîté de cœur la communion des chaires apostoliques? Que vous a fait la chaire de l'Eglise romaine, où l'apôtre Pierre a siégé et où siège aujourd'hui Anastase? Que vous a fait la chaire de l'Église de Jérusalem, où l'apôtre Jacques a siégé et où siège aujourd'hui l'évêque Jean? Par elles, nous sommes unis dans l'unité catholique, et vous, vous avez rompu avec elles dans une fureur impie. Vous nous accusez de n'avoir à nous d'autre chaire que la *cathedra pestilentiae* dont parle le psalmiste : malheureux, vous blasphémez la *cathe-*

évêque d'Hippone était grec de naissance et savait très imparfaitement le latin. POSSID. 5.

dra apostolica avec qui vous ne communiez plus (II, 118)! Sans cette communion, sans ce lien de la paix, pas de charité possible. Or, sans la charité on ne peut rien, alors même que l'on aurait le baptême et une foi capable de transporter les montagnes (II, 172).

* * *

L'évêque donatiste de Cirta n'attendit pas de connaître la réfutation pied à pied qu'Augustin faisait de sa lettre et qui forme le livre second du *Contra litteras Petiliani*, il lui suffit d'avoir lu le livre premier pour prendre feu et pour dire son fait à l'évêque d'Hippone[1]. Si on en juge par le livre troisième du *Contra litteras Petiliani* qui est la réplique d'Augustin, la nouvelle lettre de l'évêque de Cirta à ses ouailles était à l'égard des Catholiques, plus encore que la première, dans le ton acariâtre et injurieux. Le Catholicisme ne pouvait compter dans ses rangs que des pécheurs, pour cette raison nouvelle que jamais, à en croire Petilianus, on n'y condamnait les coupables (III, 44). Il dénonçait les monastères et les moines, nouveauté dont il affectait de tenir Augustin pour l'auteur (III, 48). Il prenait avec Augustin le ton le plus insultant : il l'accusait d'avoir été prêtre manichéen (III, 20) ; il l'accusait d'être manichéen encore (III, 11); il lui attribuait une histoire horrifique d'adultère; il lui reprochait, comme un crime plus grave sans doute, d'être un dialecticien et un rhéteur (III, 19). Ces aménités donnent l'idée de ce qu'un avocat,

1. *Retract.* II, XXV.

puisque l'évêque de Cirta avait été avocat, pouvait se permettre pour la défense d'une mauvaise cause (III, 2).

Augustin n'avait qu'à hausser les épaules devant ces insultes qui visaient sa personne. Il prit cependant la peine de faire observer que si Petilianus avait espéré par là déplacer le débat et obliger Augustin à se défendre au lieu de défendre l'Église catholique, Petilianus avait perdu sa peine : quand je serais personnellement confondu, la cause que je sers n'en serait pas moins victorieuse, écrit noblement Augustin (III, 3). Les fidèles ne doivent compter qu'avec l'Église : aucun homme, si docte ou si renommé qu'il soit, ne peut lui être préféré. Nul prédicateur du nom du Christ, nul ministre du sacrement du Christ, ne doit passer avant l'unité du Christ (III, 6). « Aussi, comme je l'ai dit souvent et comme j'entends vous l'inculquer énergiquement, quels que nous soyons, vous êtes en sécurité vous qui avez Dieu pour père et son Église pour mère »[1]. En d'autres termes, que votre évêque soit un saint ou qu'il ne le soit pas, les sacrements que vous recevez sont incontestablement saints, pour cette unique raison qu'ils sont de Dieu[2]. Quant à ma vie passée, ajoute Augustin, et quant aux erreurs et aux désordres qui ont précédé mon baptême, on peut me les reprocher tant qu'on voudra, je ne me plaindrai pas, car plus on accuse mon infirmité, plus je loue mon médecin (III, 11).

1. *Contra litt. P.* III, 10 : « Itaque, ut saepe dixi et vehementer inculco, qualescumque nos simus, securi estis qui Deum patrem et eius Ecclesiam matrem habetis. » Réminiscence de saint Cyprien : « Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem » (*De unitate*, 6).

2. *Ibid.* 9. avec la jolie comparaison de la vigne embarrassée dans les épines, « ... spina cavetur, uva decerpitur ».

Le nœud de la controverse doctrinale entre Petilianus et Augustin, à savoir si la validité du baptême est conditionnée par la sainteté du ministre, se ramène désormais à la question posée par Augustin à l'évêque de Cirta : Si la sainteté du ministre fait la validité du baptême, que devra faire le baptisé qui ignore l'état de péché du ministre qui lui a donné le baptême (III, 21)? Le baptême, si la validité en est conditionnée par la sainteté invérifiable du ministre, sera donc universellement douteux. Vous pouvez retourner et retourner la réplique de Petilianus, vous n'y trouverez pas un mot où Petilianus s'explique sur ce point. Et en excellent dialecticien qu'il est, Augustin insiste sur ce silence de son adversaire, qui pour le Catholicisme est un avantage visible, décisif. Il y insiste presque cruellement. Il demande à Petilianus : Cet évêque donatiste de Thubursicum, qui a été surpris dans un mauvais lieu et que Primianus, primat donatiste de Carthage, a dû condamner, avait-il la conscience d'un saint capable d'administrer un baptême valide, et quel baptême peuvent se flatter d'avoir reçu les Donatistes qu'il a baptisés et que vous n'avez pas rebaptisés après la condamnation de ce misérable (III, 40)? Pourquoi le baptême administré par ce fornicateur était-il valide, quand pour vous le baptême des Catholiques ne l'est pas (III, 41)? Augustin tient là le Donatisme dans une contradiction, dont il montre à Petilianus qu'il n'arrivera pas à s'échapper.

Après cela, qu'il y ait même dans l'épiscopat catholique des pécheurs, Augustin n'entreprendra pas de le contester : quand les scandales seraient réels dont Petilianus a voulu faire état, ils n'atteignent pas l'Église de Dieu en tant que telle : « ... *nec*

ille... nec ille... aliquid praeiudicant Ecclesiae Dei, quae per omnes gentes diffunditur et crescit in mundo usque ad messem ». Le fait est indéniable que l'Église en ce monde est une société mêlée : elle est le filet que le Maître de la barque n'a pas encore tiré sur le rivage, parce qu'il ne le fera qu'à la fin du monde. Il est faux d'ailleurs que la *Catholica* ferme les yeux sur les péchés de ses membres : les dispensateurs du Christ veillent avec constance, attention et prudence, au maintien de la discipline, et innombrables sont les preuves que cette vigilance n'épargne ni les évêques coupables, ni les clercs à quelque rang qu'ils appartiennent [1].

Que le ministre soit pécheur, que le ministre soit saint, notre espoir n'est pas en lui, mais en Celui qui justifie l'impie. Le Christ ne baptise pas visiblement, ainsi que voudrait nous le faire dire Petilianus, mais le Christ baptise par sa grâce occulte, par sa puissance occulte. Et le Christ ne s'est pas arrêté de baptiser, ainsi que le prétend Petilianus, il baptise toujours par un acte invisible de sa majesté. Nous ne disons pas : « *Ipse tenet et in aqua corpus credentium tinguit* », ce qui est le geste du ministre visible du baptême. Nous disons : « *Ipse invisibiliter mundat* » (III, 59).

Ramenée à ses thèmes capitaux, telle est la réplique d'Augustin à Petilianus. Elle est d'une dialec-

1. *Ibid.* : « Extant innumerabilia documenta in eis, qui vel episcopi vel alterius huiuscemodi gradus clerici fuerunt et nunc degradati vel pudore in alias terras abierunt vel ad vos ipsos aut ad alias haereses transierunt vel in suis regionibus noti sunt. » Des *dégradés*, on en voit partout : « Vix enim alicubi deest hoc genus hominum. » *Ibid.* 44. Et Augustin cite, pour la Numidie, l'évêque de Mileve Honorius. *Ibid.* — Augustin reprendra cette considération, en 412, dans le traité *Ad Donatistas post collationem*, 6 et 28.

tique admirablement conduite, où Augustin presse son adversaire de répondre en montrant qu'il n'a pas répondu. « *O respondere* » (III, 35), s'écrie quelque part Augustin avec une sorte d'impatience, en présence des vagues parades de Petilianus. Et Augustin de redoubler la charge, sans crainte de se répéter, écrivant bride abattue, ne se perdant jamais dans les discussions secondaires, ramenant toujours le débat à son centre doctrinal, et visant à être compris du public donatiste auquel il s'adresse par-dessus la tête de l'évêque de Cirta. Je vous prends pour juge, dit-il en terminant, entre moi et lui : sentez-vous la différence qu'il y a entre le vrai et le faux, entre le solide et le creux, entre le tranquille et le trouble, entre la preuve et l'imputation, entre l'avocat qui plaide l'affaire et l'avocat qui plaide à côté ? Si vous le sentez, c'est bien. Si vous ne le sentez pas, je ne plaindrai pas pour cela ma peine, parce que, si votre cœur ne se convertit pas à la paix, notre paix nous reviendra, « *quia, etsi cor vestrum ad pacem non convertitur, pax nostra tamen ad nos revertitur* »[1].

1. *Contra litt. P.* III, 72. — Le *De unitate Ecclesiae contra Donatistas* que M. Monceaux (t. IV, p. 498) date de la fin de 401 et suppose composé après le second livre contre Petilianus et avant le troisième, a certainement été composé à Hippone (voyez *De unit.* 9), et on aura de la peine à croire qu'Augustin n'y soit pas pour quelque chose, car bien des passages sont dans sa manière. Néanmoins la composition, la discussion, le manque d'originalité, font penser à un bon élève, plutôt qu'au maître en personne. L'auteur rapporte et interprète les principales prophéties qui concernent l'Église et qui l'annoncent catholique : cette Église de Dieu est une société mêlée ; les Donatistes ne peuvent prouver qu'elle a péri dans le monde pour ne survivre plus que dans la *pars Donati*. Les Catholiques prouvent la légitimité de la *Catholica* par l'Écriture (voyez spécialement *ibid.* 50). Ils acceptent la protection des princes, ils n'encouragent pas les mesures de coercition : « Nos autem, quantum in nobis est, quantum Dominus donat atque permittit, nec ipsas leges lenissimae coercitionis adversus vos moveamus, nisi ut Ecclesia catholica... a vestris terroribus libera praestetur... » (*ibid.* 55). L'auteur manifestement répond à un écrit donatiste, qui n'est pas de Petilianus, qui

Partout cette même fougue, mais maîtresse d'elle-même, et pacifique.

est plus modéré de beaucoup que Petilianus, qui va jusqu'à demander quel accueil l'Église fera aux Donatistes qui se convertiront (*ibid.* 57). Pour la non-authenticité du traité, PORTALIÉ, p. 2295, et BARDENHEWER, *Patrologie* (1910), p. 492.

Contre l'authenticité augustinienne, on peut faire valoir que l'auteur cite (*ibid.* 23) des propos donatistes où la foi est présentée comme le fait de la volonté : « Cum arbitrio quippe libero homo creatus, est, et si vult credit in Christum, si non vult non credit, si vult perseverat in eo quod credit, si non vult non perseverat ». Or, dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, qui date de 397, Augustin renonce à dire que notre foi est notre œuvre et il pose le principe que le commencement de la foi est en nous un don de Dieu ; ce principe inspirera toute sa polémique contre le Pélagianisme. Si le *De unitate*, composé en 400, est d'Augustin, comment a-t-il laissé passer sans protester les propos ci-dessus ?

V

L'esprit qui anime Augustin lui est commun avec ses collègues de l'épiscopat catholique : on s'applique à ne pas irriter les acariâtres dissidents que sont les Donatistes, à les gagner par la persuasion et la sympathie. En grand nombre ils se sont compromis dans la révolte du comte Gildon, et le plus compromis a été le terrible évêque de Timgad, Optatus, surnommé pour sa peine *Gildonianus* : après la défaite du comte, l'évêque a été jeté en prison où il est mort. La répression par l'autorité impériale des révoltés et de leurs complices sera sévère et longue. L'épiscopat catholique, qui aurait pu être tenté de pousser à la répression et de s'en servir comme d'une arme contre le Donatisme, eut la dignité de n'en rien faire : on signale même que le concile de Carthage, 27 avril 399, en prit occasion de revendiquer le droit d'asile des églises, revendication qu'il envoya une députation porter à l'empereur [1].

Dans une question plus épineuse, l'épiscopat catholique africain fit preuve de plus de conciliation encore. Si les membres du clergé donatiste deman-

1. *Codex canonum Ecclesiae africanae*, à la suite du canon 56. MARTROYE, *L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècle* (1919), p. 42.

daient à revenir à l'unité catholique, devait-on ne les recevoir que *in numero laïcorum*? La discipline avait varié sur ce point : le concile de Rome de 313 avait été pour l'indulgence; pareillement en Afrique on avait été pour l'indulgence au temps de l'édit d'union de 347; puis la rigueur avait prévalu [1]. Le concile d'Afrique qui se tint à Hippone, en 393, sous la présidence de l'évêque de Carthage Aurelius, estima que l'indulgence était redevenue opportune. On aiderait au retour des dissidents, en leur faisant confiance. On aiderait aussi au recrutement du clergé catholique, car en Afrique la disette des clercs catholiques se faisait durement sentir. Le concile d'Hippone, sans abolir la règle existante, entendait donc introduire deux exceptions : les membres du clergé donatiste qui se convertiraient seraient accueillis *in numero laïcorum* [2], exception faite pour ceux qui n'auraient jamais commis la faute de rebaptiser, et pour ceux qui se convertiraient en ramenant avec eux leurs ouailles donatistes.

Il fallut attendre plusieurs années pour que ces mesures d'indulgence entrassent dans la pratique. Considérées comme mesures de circonstances, peut-être rencontraient-elles de l'opposition au sein même de l'épiscopat catholique africain. On savait d'ailleurs que les transmarins, principalement Rome, n'y étaient pas favorables. On fit des instances pour avoir l'avis conforme de l'évêque de Rome et de

1. Monceaux, t. IV, p. 367.

2. Tel est le cas du diacre donatiste converti, que saint Augustin signale, *Enarr.* xxxvi, ii, 11. Ce diacre ne put supporter l'humiliation d'être dégradé, et Augustin donne à entendre qu'il finit mal : « Impatiens loci humilis.... talis apparuit ut etiam proiceretur. » Au contraire, dans le *Contra Cresconium*, II, 12, il est question de deux évêques donatistes reçus dans la *Catholica* avec leur dignité d'évêques.

l'évêque de Milan. La question, reprise par le concile de Carthage de 397, était pendante encore au moment du concile de Carthage de juin 401, qui, sur l'avis d'Aurelius, décida d'envoyer un des évêques du concile, pour représenter à Rome et à Milan les raisons pratiques qui s'imposaient au Catholicisme africain, et avant tout la difficulté qu'il avait de recruter ses clercs [1]. Le pape Anastase répondit que les évêques d'Afrique devaient se tenir en garde contre « les pièges et les déloyautés des Donatistes hérétiques et schismatiques » [2].

Aurelius assembla derechef le concile de Carthage, en septembre. On y décida de notifier par lettres aux évêques (transmarins), et principalement « au Siège apostolique sur lequel préside notre vénérable frère et collègue Anastase », que l'Afrique était dans l'obligation, pour la paix et l'intérêt de l'Église, d'accueillir les clercs donatistes qui se convertiraient, en leur maintenant les honneurs de leur rang, tout en laissant la décision pour chaque cas à l'évêque catholique du lieu, qui jugerait si l'indulgence doit contribuer à la paix chrétienne [3]. Pour mieux marquer la politique qui lui dictait ces résolutions, le concile déclarait que, conformément aux conseils de l'esprit de Dieu, « *annuente atque admonente spiritu Dei* », il optait pour une action douce et pacifique envers les Donatistes, encore qu'ils fussent séparés de l'unité du corps du Seigneur par une dissension sans repos [4]. L'évêque de Carthage Aurelius était bien du même esprit qu'Augustin.

1. *Codex can. Eccl. afr.* can. 56.
2. *Ibid.* can. 65.
3. *Ibid.* can. 68.
4. *Ibid.* can. 66.

La conformité est plus sensible encore dans une autre résolution de ce même concile de Carthage de septembre 401. Les évêques décident que l'on enverra aux Donatistes, soit à leurs évêques, soit à leurs peuples, des membres de l'épiscopat catholique pour leur prêcher la paix et l'unité, « *legati praedicandae pacis atque unitatis* », pour leur faire reconnaître qu'ils n'ont rien qu'ils puissent avec quelque justice articuler contre l'Église catholique [1]. On entreprend donc les Donatistes par la persuasion, par la discussion tout au moins. C'est la tactique préconisée depuis dix ans par Augustin.

Au concile d'Afrique qui se tint à Milève, en août 402, Aurelius fit confirmer par ses collègues les résolutions d'Hippone et de Carthage : il semble que l'on ait obtenu en 402 une unanimité qui avait manqué jusque-là [2].

Le concile d'Afrique assemblé à Carthage, en août 403, est le point culminant de cette politique d'évêques conduite par Aurelius. Le concile décide que chaque évêque dans sa ville convoquera les chefs des Donatistes (*Donatistarum praepositos*) par l'intermédiaire des magistrats du lieu (*per magistratus vel seniores locorum*) [3]. Le concours des magistrats consiste simplement en ce que l'évêque leur demandera d'insérer dans les *acta* l'invitation adressée aux Donatistes et la réponse que les Donatistes y feront. — L'invitation portait : « Nous vous convoquons de l'autorité de notre concile catholique qui nous envoie, dans le désir de nous réjouir de votre conversion, et considérant la charité du Seigneur qui a dit : Heureux

1. *Ibid.* can. 69. Complétez avec le can. 67.
2. *Ibid.* can. 85.
3. *Ibid.* can. 91.

les pacifiques, car ils seront appelés les fils de Dieu. Le Seigneur nous en a avertis encore par le prophète, nous devons dire, même à ceux qui protestent qu'ils ne sont pas nos frères : Vous êtes nos frères. Vous ne devez donc pas mépriser notre démarche pacifique et inspirée par la charité, et, si vous estimez posséder quelque vérité, n'hésitez pas à la produire »[1]. — L'évêque catholique proposera aux Donatistes de réunir leur concile plénier et d'y élire des mandataires qui discuteront pacifiquement, dans un lieu et à une date convenus, tous les points de doctrine et de fait sur lesquels Donatistes et Catholiques sont divisés, dans l'espoir, Dieu aidant, de mettre un terme à la sacrilège dissension qui a causé la perte de tant d'âmes infirmes et de peuples ignorants. En d'autres termes, Aurelius et le concile de Carthage, adressant individuellement chaque évêque catholique à l'évêque donatiste de sa ville, faisaient proposer au Donatisme une conférence où des délégués des deux Églises discuteraient les griefs sur lesquels, depuis près d'un siècle, on était divisé.

On a la requête adressée au nom du concile de Carthage par Aurelius au proconsul Septimius, pour obtenir que les magistrats locaux se prêtent à insérer *apud acta* la convocation adressée aux Donatistes. Les considérants de la requête sont un exposé de la politique épiscopale. Si nous voulions invoquer les édits impériaux anciens ou récents contre les attentats commis par les hérétiques du parti de Donat, les Donatistes ne devraient pas oser se plaindre des actions que nous ouvririons contre eux, puisqu'ils ont ouvert de telles actions contre leurs dissidents.

1. *Ibid.* can. 92.

les Maximianistes. Mais nous, Catholiques, « ne prenant pacifiquement conseil que de leur salut, de notre dignité, et de la charité par laquelle nous sommes chrétiens, nous les voulons doucement avertir », les amener à considérer leur erreur et à la reconnaître. S'ils croient tenir quelque vérité, qu'ils la défendent, non point aux dépens de l'ordre public par les violences furieuses des Circoncellions, mais par un tranquille examen [1].

* * *

Surpris sans doute par cette avance générale de l'épiscopat catholique, inquiets peut-être aussi de voir ses propres fidèles favorables au projet d'une conférence qui tirerait au clair la question du schisme [2], l'épiscopat donatiste se concerta pour obverver partout la même attitude. A Calama, l'évêque Crispinus, ayant reçu *apud acta* l'invitation de Possidius l'évêque catholique, fit savoir qu'il consulterait ses collègues. Possidius ayant renouvelé l'invitation, Crispinus cette fois répondit *apud acta* qu'il ne voulait avoir aucun commerce avec les pécheurs [3]. C'était apparemment le mot d'ordre. A Hippone, les choses se passèrent de même : l'évêque donatiste Proculeianus, au reçu de l'invitation

1. La requête à Septimius (13 septembre 403) est insérée dans la *Collatio carthaginiensis* (de 411), III, 174. *Ibid.*, le rescrit conforme du proconsul.

2. Aug. *Contra Crescon.* III, 49 : « ... multi... respondebant nobis hoc nos cum episcopis suis agere debere, conlationemque nostram se vehementer optare ».

3. *Ibid.* 50. Augustin reproduit la réponse de Crispinus : « ... Postremo hanc responsionem meam patriarchali sermone definio : Recedant a me impii, vias eorum nosse nolo ». Par *sermo patriarchalis*, entendez Job, XXXIV, 27.

d'Augustin, fit savoir qu'il aviserait avec ses collègues, et, à la seconde invitation d'Augustin, répondit dans des termes qui ne devaient pas être moins discourtois que ceux de Crispinus[1]. A Carthage, où l'on avait affaire au primat de l'Église schismatique, le violent Primianus, la réponse fut immédiate : Primianus déclara que « ce serait une indignité que de réunir dans un même lieu les fils des martyrs et la race des traditeurs »[2]; charitable réminiscence du *progenies viperarum* de l'Évangile.

Ainsi, sur le mot d'ordre du primat donatiste de Carthage[3], l'épiscopat donatiste repoussait unanimement, et en s'évertuant à donner à son refus la forme la plus blessante, l'invitation que lui avait adressée l'épiscopat catholique. Augustin, dont cette invitation exprimait si bien la politique, ne se résigna pas à son échec sans tenter une dernière démarche. Il savait les laïques donatistes plus accessibles que leurs évêques à l'idée de la réconciliation, moins assurés de la légitimité de leur Église : il résolut de leur adresser un manifeste, qui ne semble avoir porté ni son nom, ni aucun nom, et dans lequel l'Église catholique s'adresse en personne aux Donatistes : « *Vobis Donatistae, catholica Ecclesia dicit...* »[4]. Ce manifeste présente en une forme très brève les arguments désormais classiques de la controverse.

1. *Epistul.* LXXXVIII, 7.
2. *Breviculus collationis*, III, 4. Rapprochez *Ad Donatistas post collationem* (= *Contra partem Donati post gesta*), 1.
3. *Enarr.* XXXVI, II, 18.
4. *Epistul.* LXXVI, 1. Pareille prosopopée de l'Eglise est un procédé littéraire familier à Augustin.

Nous pouvons marquer dans notre récit un arrêt, et essayer de tirer les grandes lignes de la théorie de la catholicité opposée par Augustin au Donatisme.

EXCURSUS B

LA « CATHEDRA PETRI » DANS LA CONTROVERSE ANTIDONATISTE D'AUGUSTIN[1]

1° Dans le *Psalmus contra partem Donati*, en 393, lequel est un résumé direct du *De schismate Donatistarum* d'Optat, Augustin rappelle que le procès soulevé par les Donatistes contre Cécilien a été renvoyé par Constantin au concile de Rome, *sacerdotes transmarini*. Augustin estime que la sentence prononcée était juste et que l'appel à l'empereur n'était pas correct *post collegarum sedem*. Augustin ne fait valoir ici que l'impartialité des évêques qui à Rome ont jugé que les Donatistes n'établissaient pas leurs griefs contre Cécilien : « *Dicta causa est, nil probatum est* ». Il ne fait pas état de l'autorité spéciale du Siège apostolique, qui, dans ce procès canonique n'est, peut-on dire, pas en exercice. Mais Augustin invoque contre les Donatistes qu'ils sont séparés de la grande vigne catholique.

> *Scitis Catholica quid sit, et quid sit praecisum a vite :*
> *si qui sunt inter vos cauti, veniant, vivant in radice...*
> *Venite, fratres, si vultis, ut inseramini in vite.*
> *dolor est cum vos videmus praecisos ita iacere.*
> *Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,*
> *et in ordine illo patrum quis cui successit videte :*
> *ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae.*

La *Catholica* est la vigne : malheur au rameau coupé ! Que les Donatistes reviennent donc, qu'ils soient à

1. L'expression *cathedra Petri* pour désigner l'Église romaine se trouve déjà chez saint Cyprien, *Epistul.* LIX, 14. Elle a pour synonyme *locus Petri*, LV, 8.

nouveau greffés sur la vigne. Où est la vigne véritable, celle que le Seigneur a plantée? Elle est là où est la communion avec la *Petri sedes*, ce siège de saint Pierre étant authentiqué par la succession vérifiable de ses évêques[1], et là étant la pierre dont les portes de l'enfer ne viennent pas à bout.

2° Le même argument reparaît, en 400, dans la lettre d'Augustin à Generosus. Les Donatistes, écrit Augustin, ne s'émeuvent pas d'être des rameaux retranchés de la vigne, d'être « *praecisos* », et ils ne recourent pas à la ressource qui s'offre à eux de revenir « *ad radicem* », ces termes mêmes étant un rappel du *Psalmus contra partem Donati*. Les Donatistes, continue Augustin, vous ont fait valoir l'« *ordo christianitatis* » de votre cité, c'est à savoir la hiérarchie donatiste établie à Cirta : mais vous, Catholiques, vous avez à vous la *christianitas*, non de Cirta seulement, mais de tout l'orbe de la terre[2].

Si enim ordo episcoporum sibi succedentium considerandus est, quanto certius et vere salubriter ab ipso Petro numeramus, cui totius Ecclesiae figuram gerenti Dominus ait : *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferorum non vincent eam*[3].

La *christianitas* véritable est donc là où est l'évêque qui, par une succession d'évêques que l'on peut énumérer (*numeramus*), a succédé à saint Pierre, conformément à la promesse faite par le Sauveur à saint Pierre, en tant que saint Pierre personnifiait toute l'Église : Sur cette Pierre je bâtirai mon Église... Et aussitôt Augustin produit le catalogue des évêques de Rome, le même qu'Optat avait produit, à cela près que chez Augustin il se poursuit jusqu'au pape Anastase.

3° Appel au même argument, en 397-398, dans la

1. L'argument était mis en avant déjà par le pape Étienne, au temps de saint Cyprien : « Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat », disait Firmilien avec colère! *Eglise naissante*, p. 469.
2. *Epistul.* LIII, 1.
3. *Ibid.* 2.
4. *Ibid.* 3.

lettre à Glorius et à ses amis de Thubursicum. Cécilien avait le droit de ne pas déférer au concile qui réuni à Carthage prétendait le juger et le déposer, parce qu'il était en communion avec l'Église romaine et avec les autres terres d'où l'Évangile est venu à l'Afrique :

> [Carthago] non mediocris utique auctoritatis habebat episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae Ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus, et ceteris terris unde Euangelium ad ipsam Africam venit [1], per communicatorias litteras esse coniunctum, ubi paratus esset causam suam dicere si adversarii eius ab eo illas Ecclesias alienare conarentur [2].

Être en communion avec l'Église romaine a cette valeur exceptionnelle que, en cette Église (*in qua*), s'est perpétué le principat de la chaire apostolique, le principat qui était celui de saint Pierre entre les apôtres [3]. Nous reviendrons à cette vue ; pour l'instant, ne retenons que l'idée de la légitimité de tout évêque en communion avec le Siège apostolique.

4° D'autres textes qui n'appartiennent pas à la polémique anti-donatiste rentrent dans cette perspective. Ainsi, en 397, dans le *Contra epistulam Fundamenti*, nous avons vu Augustin, énumérant les raisons qui l'ont attaché au Catholicisme, compter la succession apostolique :

> Tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem suam Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum [4].

1. Ces autres terres sont l'Orient. *Epistul.* LII, 2 : « Pars Donati... non considerat ... ab illa radice orientalium Ecclesiarum se esse praecisam, unde Euangelium in Africam venit, unde terra si eis afferatur adorant ». Plus précisément, *In epistul. Ioa.* II, 3 : « (Donatistis dicimus : Si christiani catholici estis, communicate illi Ecclesiae unde Euangelium toto orbe diffunditur, illi Hierusalem communicate ». — On aura remarqué l'allusion à la vénération des Donatistes pour la terre apportée des lieux saints. Les Catholiques partageaient cette vénération, *Civ. Dei*, XXII, 8.

2. *Epistul.* XLIII, 7.

3. Voyez *Sermo* LXXVI, 3 : « (Petrus) apostolatus principatum tenens... » *Principatus* doit être synonyme de *primatus*.

4. *Cont. epistul. Fund.* 4.

Les sièges des autres apôtres peuvent, il est vrai, être aussi pris en considération. Augustin dira que la succession des évêques dans le monde remonte à ces sièges qui sont les premiers, « *ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie*[*s*] »[1]. La racine, la souche de la société chrétienne, est dans les sièges qui remontent aux apôtres : ne pas se rattacher à ces sièges apostoliques, c'est être retranché de la société chrétienne :

Videtis certe multos praecisos a radice christianae societatis, quae per sedes apostolorum et sucessiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur[2].

Sur les sièges apostoliques repose la succession apostolique des évêques par quoi nous sommes assurés de tenir à la *radix christianae societatis*, à la souche authentique, à la seule Église légitime[3].

Entre les sièges apostoliques la *cathedra Petri* a cependant un privilège qui n'est qu'à elle.

1. *Contra Faustum*, XI, 2. On pourra même assimiler aux sièges apostoliques les Eglises qui ont reçu des épîtres des apôtres. *Epistul.* LII, 3 : « Nunc autem, cum illi (*les Catholiques*) inveniantur intus communicare Ecclesiis apostolicis quarum nomina in libris sanctis habent et recitant, isti autem (*les Donatistes*) foris positi et ab illa communione separati sint... » Rapprochez *Contra Crescon.* III, 64.

2. *Epistul.* CCXXXII, 3. Cf. CXVIII, 32 : « (Christus) per... sedes... ipsas apostolorum, arce auctoritatis munivit Ecclesiam. » *Contra Crescon.* III, 21 : «... episcopos ab ipsis apostolorum sedibus inconcussam seriem usque in haec tempora perducentes ». — Improprement tout siège épiscopal catholique pourra être qualifié de *siège apostolique*, parce qu'il se rattache à la succession apostolique. Saint Paulin de Nole, écrivant à Alypius, qualifie ainsi Tagaste de « siège apostolique ». *Inter.* AUG. *Epistul.* XXIV, 1.

3. L'argument sera repris par le pape Pélage, entre 558 et 560, JAFFÉ, 994 : « Sed quia se ab universali Ecclesia diviserunt, sicut beatus Augustinus ait, omnis catholicus securus eam partem detestatur, cui Ecclesiam universalem apostolicis sedibus roboratam non communicare cognoscit. »

∴

Ce privilège ne tient pas au fait que Rome est le centre du monde romain et est appelée par Augustin même le siège du pouvoir impérial, « *Roma domicilium clarissimi imperii* », cela en 411 encore[1]. Rome est la tête des nations (*caput gentium*), les peuples du monde sont les membres du corps dont Rome est la tête : ainsi s'exprime Augustin, dans un sermon prêché en 398, à Carthage[2]. Vingt ans plus tard, en 418, parlant de la doctrine de l'épître aux Romains sur la grâce, il relèvera que l'apôtre Paul a donné cet enseignement aux Romains afin que de Rome il se communiquât à tout l'univers, puisque Rome est la tête du monde : «... *ut inde se praedicatio eius velut a capite orbis toto orbe diffunderet* »[3]. Augustin tient ce langage huit ans après la prise de Rome par Alaric. La majesté de Rome reste entière. Jamais cependant le privilège de la *cathedra Petri* n'est lié au fait que Rome est la « cité régnante », la « ville éternelle » : il est toujours lié au souvenir apostolique[4].

Le fait que Rome possède le tombeau de saint Pierre et le tombeau de saint Paul n'est pas négligeable. Après la prise de Rome par Alaric, les païens représentent aux Chrétiens avec sarcasme que leur religion n'a pas

1. *Epistul.* CXXXVII, 4.

2. *Sermo* XXIV, 6. Rapprochez *Sermo* CCLXXXI, mais l'authenticité en est sujette à caution : « Habet Roma caput gentium duo lumina gentium (Pierre et Paul) ab illo accensa qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. »

3. *Epistul.* CXCIV, 7.

4. Rapprochez HIERONYM. *Epistul.* XV, 2 (lettre à Damase) : « Facessat invidia romani culminis recedat ambitio : cum successore piscatoris et discipulo crucis loquor. » Cf. *Adv. Iovinian.* II, 38 : « Urbs potens, urbs domina, urbs apostoli voce laudata, interpretare vocabulum tuum : Roma aut fortitudinis nomen est apud Graecos, aut sublimitatis iuxta Hebraeos : serva quod diceris. »

protégé leur ville contre la faim, le feu et le fer : « Le corps de Pierre gît à Rome, disent les hommes, le corps de Paul gît à Rome, le corps de Laurent gît à Rome, les corps de tant d'autres saints martyrs gisent à Rome, et Rome est misérable... Les *memoriae apostoslorum* sont là, et cependant on est autour d'elles décimé par la famine, par la peste, par le glaive... » [1]. Augustin est obligé de prémunir ses fidèles contre ce scandale. Il est vrai qu'il a, en des temps meilleurs, tiré argument contre les païens du spectacle des honneurs rendus à la *memoria Petri*, et de la dévotion que les empereurs du plus noble des empires témoignent au tombeau du pêcheur [2]. On pourrait citer de saint Augustin bien des traits pareils attestant la dévotion du temps au tombeau de l'apôtre Pierre [3]. On avait à Ephèse le tombeau de saint Jean, on croyait même que l'apôtre qui y reposait n'était qu'endormi [4] : cependant l'évêque d'Ephèse n'en tirait pas un surcroît d'autorité, pas plus que l'évêque d'Edesse de garder dans son Eglise le tombeau de l'apôtre saint Thomas [5]. On peut en dire autant, à pareille époque, de l'évêque de Rome.

1. *Sermo* CCXCVI, 6. Cf. *ibid.* 10, et *In Ioa. tract.* XLVII, 12.

2. *Enarr.* XLIV, 23 : « Ostendatur mihi Romae in honore tanto templum Romuli, in quanto ibi ostendo memoriam Petri ». *Epistul.* CCXXXII, 3 : « Imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulcrum piscatoris Petri submisso diademate supplicare ».

3. Voyez la lettre de saint Paulin de Nole (en 408), *int.* AUG. *Epistul.* XCIV, 1. — On avait en Afrique beaucoup de dévotion pour les deux apôtres Pierre et Paul. Dans le martyrologe de Carthage (VIe siècle), saint Jacques et saint André sont les seuls apôtres fêtés à Carthage, autres qu'eux. (Carthage fête aussi saint Laurent, saint Clément, sainte Agnes, empruntés à Rome). Voyez les *Serm.* CCXCV-CCXCIX d'Augustin pour le 29 juin, *In natali apostolorum P. et P.* Son *Sermo* XV a été prononcé à Carthage « *in basilica sancti Petri* ». On a retrouvé à Calama des reliques de saint Pierre (*C. R. Acad. des inscr.* 1896, p. 192). Nombreuses étaient en Afrique les reliques de saint Pierre et de saint Paul, ensemble (*C. I. L.* t. VIII, 9714, 9715, 9716, 10693, 10707, 17715, 17746, 18656, 20600, 21496... , et ces reliques sont des témoins des relations de l'Afrique chrétienne avec Rome.

4. AUG. *Sermo* CCXCIX, 2.

5. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* (1912), p. 174 et 245.

L'autorité particulière de l'évêque de Rome lui vient exclusivement de ce qu'il occupe la *cathedra Petri*, de ce qu'il tient le *locus Petri*, et de ce que Pierre a reçu du Sauveur des promesses à part. Nous avons vu le *Psalmus contra partem Donati* qualifier saint Pierre de pierre contre laquelle les portes de l'enfer sont impuissantes : « *Ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae* »[1]. Nous avons vu le *Contra epistulam Fundamenti* rappeler que Pierre est l'apôtre auquel le Seigneur ressuscité donne ses brebis à paître, « *cui pascendas oves... commendavit* ». Pierre a été le premier des apôtres, il l'est par la date de son appel[2], il l'est par le rang que l'Évangile lui donne entre les autres apôtres[3]. Il est le premier, non accidentellement, mais habituellement, donc d'une manière qui suppose une intention du Sauveur. Il possède ce qu'Augustin (après saint Cyprien) nomme du nom de primauté : il est l'apôtre « *in quo primatus apostolorum tam excellenti gratia praeeminet* »[4], non pas une primauté commune aux apôtres, mais une primauté sur les apôtres. En vertu de cette primauté, il est l'apôtre qui de préférence aux autres apôtres est choisi pour représenter l'Église et en quelque sorte tenir le rôle de l'Église : « *Ecclesiae Petrus apostolus, propter apostolatus sui primatum, gerebat figurata generalitate personam* »[5]. Pierre est le premier entre les apôtres d'une primauté qui est par Augustin rapprochée de celle de Moïse : Pierre, quand il coupe l'oreille du serviteur du grand prêtre, peut être comparé à Moïse tuant l'égyptien pour défendre un hébreu (*Exod.* II, 12), et comme Dieu pardonne à Moïse ce meurtre,

1. *Ipsa*, par attraction, pour *ipse*. Sur les diverses interprétations données par Augustin au *Tu es Petrus*, je me suis expliqué dans l *Revue biblique*, 1918, p. 34-38.

2. *Sermo* CCXCIX, 2.

3. *Serm.* CXLVII, 1 ; CLXXVI, 1 et 4 ; CCXCV, 4. *In Ioa. tract.* LVI, 1.

4. *De baptismo*, II, 2. Cf. *Enarr. in ps.* CVIII, 1 : «... propter primatum quem in discipulis habuit. » *Primatus* désigne le droit d'aînesse (*Epistul.* XXXVI, 12).

5. *In Ioa. tractat.* CXXIV, 5.

ainsi il pardonne à Pierre son coup d'épée, puisque Moyse devient le chef de la Synagogue et Pierre le pasteur de l'Église[1].

De toute la catholicité on aime à se tourner vers Rome pour s'éclairer. Une démarche comme celle que nous verrons, en 416, les conciles de Carthage et de Milève faire à Rome auprès du pape Innocent, n'est pas pour surprendre Rome, où l'on est habitué à voir de toutes les provinces poser des questions du même ordre. C'était la règle déjà, au temps du concile de Sardique, en 343, concile auquel assiste Gratus évêque de Carthage, puisque, dans sa lettre synodale adressée au pape Jules, le concile professe qu'il est aussi excellent que convenable que de toutes les provinces et de chacune les évêques réfèrent au siège de l'apôtre Pierre, c'est-à-dire à la tête : « *Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes* »[2]. Notez *referant*, qui suggère l'idée de *relatio* : les évêques soumettent au jugement de l'évêque de Rome. Notez *caput*, qui s'entend tout ensemble de Pierre et de son siège.

Nous avons comme un écho de cette doctrine dans la lettre d'Augustin à Casulanus, en 396 ou 397, où l'évêque d'Hippone discute le point de savoir si l'on doit jeûner le samedi, et conclut contre cet usage qui est particulier à Rome. Le dit usage a été préconisé par un écrivain anonyme, qu'Augustin qualifie d'*urbicus*, c'est-à-dire de romain de Rome. A Rome, fait valoir l'*urbicus disputator*, le peuple docile à l'autorité de son pasteur (saint Pierre apparemment), jeûne avec son évêque le samedi,

1. *Contra Faustum*, XXII, 70. L'idée de considérer Moïse comme la figure de saint Pierre se retrouve en plus d'un monument de l'archéologie chrétienne. H. GRISAR, *Histoire de Rome et des papes au M. A.*, t. I (1906), p. 455-456.

2. *Paix constantinienne*, p. 449. Pour le IIIe siècle, rapprochez *Eglise naissante*, p. 475. Voyez encore E. C. BABUT, *La plus ancienne décrétale* (1904), p. 32-34.

observance qui remonte à saint Pierre en personne :

> Petrus etiam, inquit, apostolorum caput, caeli ianitor, et Ecclesiae fundamentum, exstincto Simone, qui diaboli fuerat nonnisi ieiunio vincendi figura, idipsum Romanos edocuit, quorum fides annuntiatur universo orbi terrarum [1].

Le précepte du jeûne du samedi serait donc un précepte donné par l'apôtre aux Romains (*Romanos edocuit*). Or la foi des Romains est annoncée au monde entier (réminiscence de *Rom.* I, 8). Dans la pensée du controversiste, la foi des Romains, annoncée au monde entier, doit s'imposer au monde entier. Pierre n'est-il pas « *apostolorum caput* et *Ecclesiae fundamentum ?* » Augustin conteste le fait de l'institution de ce jeûne par saint Pierre, il sait que les Romains tiennent cette légende pour une fable. Mais Augustin ne conteste pas les prémisses, à savoir que la foi des Romains est la foi qu'ils ont reçue de saint Pierre, et que saint Pierre est le fondement de l'Église en même temps que la tête des apôtres, étant bien assuré que la foi de Pierre ne diffère pas de la foi des autres Apôtres, donc de la foi de l'Église universelle [2].

On aimerait trouver chez saint Augustin, antérieurement à 416, un mot qui reconnaisse à l'évêque de Rome la qualité d'arbitre des controverses, et qui soit l'équivalent du fameux « *Causa finita est* » de 417. Il faut reconnaître que pareil mot ne se rencontre pas chez

1. *Epistul.* XXXVI. La légende du jeûne précédant la défaite du magicien est prise aux *Acta Petri*. LIPSIUS, *Acta Petri* (1891), p. X-XI.

2. On dira peut-être, poursuit Augustin, que saint Jacques à Jérusalem, saint Jean à Éphèse, les autres apôtres ailleurs, ont enseigné ce que Pierre a enseigné à Rome, « *quod docuit Romae Petrus* », à savoir qu'il faut jeûner le samedi, et que cet enseignement s'est maintenu à Rome seulement, « *ab hac doctrina terras ceteras deviasse, atque in ea Romam stetisse* ». — Cette supposition était peut-être insinuée par le polémiste romain. — On pourra dire aussi bien, réplique Augustin, que Rome n'a pas maintenu ce que les apôtres avaient établi, « *non servasse quod apostoli tradiderunt* », et que l'Orient au contraire a maintenu ce que les apôtres et Pierre avec eux avaient établi. Augustin coupe court à ce jeu d'hypothèses

Augustin avant la crise pélagienne. Nous avons, il est vrai, en 398, la déclaration concernant l'Église romaine « *in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus* ». Au fort des controverses qui ont précédé le concile du Vatican, Doellinger assurait que, dans toute l'œuvre d'Augustin, ce texte était le seul qu'on put invoquer en faveur de la primauté de l'évêque de Rome [1]. Doellinger se trompait en disant ce texte unique. Mais on lui concédera que l'infaillibilité est seulement impliquée dans la primauté. Si paradoxale que la chose puisse paraître *prima facie*, on peut dire que l'autorité doctrinale de la *cathedra Petri* n'a été mise en jeu dans aucune des controverses auxquelles a été mêlée Augustin avant la controverse pélagienne. Et cela est vrai très spécialement de la controverse donatiste.

Le concile de Rome de 313 a jugé entre l'évêque de Carthage Cécilien et la *pars Donati*. Augustin exalte la sagesse de ce jugement : « ... *sententia, quam innocens, quam integra, quam provida atque pacifica* ». Il loue le pape Miltiade de s'être montré là un fils de la paix et un père du peuple chrétien : « *O virum optimum, o filium christianae pacis et patrem christianae plebis* » [2]. Specht veut voir dans ce texte, qui date de 398, une reconnaissance de la paternité de l'évêque de Rome à l'égard de toute la catholicité [3]. Non, Miltiade a été un homme très bon, un fils de la paix (réminiscence de Luc, x, 6), et, pour le peuple chrétien que le schisme donatiste allait si cruellement diviser, un père : rien d'universel dans ces qualificatifs donnés au pape Miltiade à l'occasion d'une sentence rendue par lui dans un procès.

« *Interminabilis est ista contentio, generans lites, non finiens quaestiones* ». La foi est une dans la *Catholica*, alors même que certains usages diffèrent qui ne touchent pas à la vérité de la foi.

1. On objecte l'exégèse qu'Augustin donne de *Gal.* ii, 11-14, dans *De bapt.* ii, 2, où il pose saint Pierre « contra regulam veritatis quam postea Ecclesia tenuit ». Mais on oublie qu'Augustin justifie saint Pierre, en supposant que la vérité n'était pas encore acquise.

2. *Epistul.* xliii, 16.

3. Specht, p. 159.

Specht même aurait pu relever que, dans la lettre où il s'est exprimé ainsi sur l'équité de Miltiade, Augustin blâme les Donatistes d'avoir fait appel de cette sentence à l'empereur Constantin, estimant incorrect que l'empereur soit sollicité de se prononcer sur une sentence rendue par un concile, mais Augustin laisse entendre qu'il les aurait excusés de s'adresser à d'autres évêques [1]. Car aux Donatistes déboutés à Rome on aurait pu dire : Supposé que les juges de Rome aient mal jugé, il vous reste le recours à un concile œcuménique [2]. La procédure considérée par Augustin se dessine donc ainsi : dans le conflit soulevé par la *pars Donati* contre l'évêque légitime de Carthage, celui-ci pouvait décliner la compétence du concile suspect de Carthage et s'en remettre aux évêques d'outremer, spécialement aux évêques des Églises apostoliques. Au-dessus du jugement d'outremer, il restait à la *pars Donati* un appel possible au concile œcuménique. Et, en fait, on a eu l'équivalent d'une sentence œcuménique, puisque la catholicité tout entière a admis la légitimité de Cécilien : « *Consensit huic iudicio universus orbis terrarum... Cedant Donatistae orbi terrarum* » [3].

Dans cette procédure, l'autorité propre à la *cathedra Petri* ne joue évidemment pas. Augustin se félicite de pouvoir écraser la *pars Donati* par le nombre croissant des évêques qui se sont déclarés contre elle [4], tant est que

1. *Epistul.* XLIII, 20 : « Iudices ecclesiasticos tantae auctoritatis episcopos, ... non apud alios collegas, sed apud imperatorem accusare ausi sunt quod male iudicarent ». *Ibid.* 9 : « De collegis agebatur qui possent aliorum collegarum iudicio, praesertim apostolicarum Ecclesiarum, causam suam integram reservare. »

2. *Ibid.* 19 : « Ecce putemus illos episcopos qui Romae iudicarunt non bonos iudices fuisse. restabat adhuc plenarium Ecclesiae universae concilium, ubi etiam cum ipsis iudicibus causa posset agitari, ut, si male iudicasse convicti essent, eorum sententiae solverentur ».

3. *Enarr.* XXXVI, II, 21.

4. *Epistul.* XLIII, 11 : « Nec in illis solis episcopis Afris erat Ecclesia. . Milia quippe collegarum transmarina restabant, ubi apparebat eos iudicari posse qui videbantur Afros vel Numidas collegas habere suspectos. » *Milia* n'est pas à prendre au pied de la lettre. Cf. *Con-*

le nombre finit par embrasser la *Catholica* entière, sans qu'il soit besoin d'un concile plénier de l'Église universelle. Au contraire, quand il s'agira des Pélagiens, nous verrons Augustin leur refuser l'audience qu'ils réclameront d'un concile œcuménique : force est d'admettre qu'Augustin applique aux Pélagiens une autre procédure que celle qui lui sert pour les Donatistes. Hérétiques, les Pélagiens sont condamnés sans appel possible par la sentence du Siège apostolique. Schismatiques, les Donatistes sont jugés par l'épiscopat dispersé de la *Catholica*, « milliers d'évêques » dont la sentence vaut celle d'un concile œcuménique.

Augustin, fidèle à cette vue, n'a pas cru davantage que l'autorité propre à la *cathedra Petri* ait joué dans la controverse baptismale. Le pape Étienne et saint Cyprien n'ont pas été d'accord : Rome a prononcé et Carthage n'a pas déféré. On dira qu'il n'y a pas eu rupture entre Rome et Carthage, c'est vrai, mais cela tient à ce que le pape Étienne est mort sur ces entrefaites et que son successeur Xystus a temporisé : en fait Cyprien ne s'est pas soumis, et, si la doctrine du pape Étienne a prévalu avec le temps dans la *Catholica*, si elle est devenue finalement la doctrine de l'Afrique catholique, il n'en reste pas moins l'opposition intransigeante et irritée de Cyprien à une sentence de l'évêque de Rome. Augustin a certainement été gêné par cette attitude de Cyprien[1].

Pour défendre Cyprien, il suppose que le pape Étienne n'a pas mis l'évêque de Carthage en demeure de se soumettre. Le pape défendait une coutume (*priscam consuetudinem*), et Cyprien était frappé des difficultés qu'elle soulevait, mais il croyait que les deux opinions étaient

tra Crescon. III, 3 : « ... tot milia episcoporum quibus hic error in toto orbe displicuit. »

1. Voyez *De baptismo*, V, 36 : « Iam illa quae in Stephanum irritatus effudit retractare nolo, quia et non opus est. Eadem quippe ipsa dicuntur quae iam satis discussa sunt, et ea praeterire melius est quae periculum perniciosae dissensionis habuerunt. »

libres, et que l'unité ne devait pas être brisée pour cette divergence, « *in unitate cum eis manendum qui diversa sentirent* » [1]. Au moins peut-on dire qu'il y avait doute : « *Fuit aliquando de baptismo dubitatio* » [2]. Et le doute n'a été résolu que par un concile plénier de l'Église universelle : jusque-là la question pouvait être dite « *nondum finita* » [3]. Augustin se persuade que Cyprien et son concile de Carthage se seraient soumis avec empressement à la décision de ce concile plénier.

Ce plaidoyer pour Cyprien, car c'est un plaidoyer, ne nie pas l'autorité qui s'attache à une décision doctrinale de l'évêque de Rome, et assurément Augustin n'aurait pas pris tant de précautions si une décision doctrinale du Siège apostolique n'avait comporté aucune considération particulière. Après cela, il faut reconnaitre que ce plaidoyer est fort imprudent. Pélage un jour prétendra que la question de la grâce et du péché originel est une question qui ne touche pas à la foi et donc demeure libre : si Pélage avait argué du prétendu précédent de saint Cyprien, Augustin aurait été fort embarrassé. Le Siège apostolique condamnera Pélage, bel et bien, sur les instances d'Augustin, et du coup la cause sera *finita* : une autorité qui juge sans appel est juge d'abord de sa propre compétence. Augustin n'a donc pas reconnu la portée de la décision du pape Étienne. Quant au concile général auquel il croyait que la décision finale était due, on sait que c'est un problème de savoir quel a pu être ce concile. Pour ménager la mémoire de saint Cyprien, Augustin a très arbitrairement fait une opinion libre de ce que le pape Étienne tenait pour une hérésie.

∴

Revenons à l'argument de la *cathedra Petri* tel que

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* II, 20.
3. *Ibid.*

l'ont conçu Optat et Augustin : il faut être en communion avec le Siège apostolique pour être sûr d'être *in radice* et d'appartenir à la grande vigne catholique. Nous avons vu Augustin faire appel à cet argument en 393, en 397, en 400. Pourquoi, passé 400 n'en trouve-t-on plus trace dans la controverse antidonatiste?

Cette question s'est posée à propos du *De unitate Ecclesiae*, et la remarque a été faite par Doellinger que nulle part le traité ne représente aux Donatistes « la nécessité de l'union avec Rome considérée comme centre de l'unité ». Doellinger aurait même pu observer que l'auteur énumère les Églises apostoliques avec lesquelles l'Afrique est en communion, Antioche, Athènes, Iconium, Lystres, Corinthe, Éphèse, Philippes, Pergame, Sardes, etc., et qu'une seule est omise, Rome[1]! N'attachons pas d'importance à cet oubli, mais reconnaissons que l'argument de la *cathedra Petri* n'est pas invoqué. Sans doute, le *De unitate Ecclesiae* n'est pas d'Augustin: encore a-t-il été composé à Hippone, sur la fin de 401, sous les yeux d'Augustin, et il résume les arguments que, à pareille date, on met en ligne contre le Donatisme.

L'absence de l'argument de la *cathedra Petri*, en 401 et depuis, s'explique peut-être par une péripétie de la controverse. Au second livre du *Contra litteras Petiliani*, qu'Augustin a dû composer en 401, nous avons vu Petilianus accuser les Catholiques de ne pas posséder de *cathedra* légitime, et de n'avoir qu'une *cathedra pestilentiae*, allusion au texte bien connu de l'Écriture (*Ps.* I, 1). Cela revient à dire que des évêques traditeurs souillent à tout jamais la *cathedra* sur laquelle ils se sont une fois assis [2].

Si omnes per totum orbem tales essent quales vanissime criminaris, cathedra tibi quid Ecclesiae Romanae in quo Petrus sedit et

1. Pseudo. Aug. *De unit. Eccl.* 31.

2. *Contra litt. Petiliani*, II, 117 : « Petilianus dixit : Si cathedram vobis miseri vindicatis.... habetis illam profecto quam David propheta psalmographus pestilentiae cathedram pronuntiavit : vobis enim iuste relicta est, quia eam sancti sedere non possunt. »

in qua hodie Anastasius sedet, vel Ecclesiae Ierosolymitanae in qua Iacobus sedit et in qua hodie Ioannes sedet, quibus nos in catholica unitate connectimur et a quibus vos nefario furore separastis? Quare appellas cathedram pestilentiae cathedram apostolicam?... Haec si cogitaretis, non propter homines quos infamatis blasphemaretis cathedram apostolicam cui non communicatis [1].

Ce texte d'Augustin donne à penser que Petilianus s'en était pris au siège de Rome aussi bien qu'au siège de Carthage, et qu'il insinuait que le siège de Rome avait eu ses traditeurs, comme celui de Carthage avait eu Cécilien! Car c'était bien une *cathedra apostolica* que Petilianus traitait de *cathedra pestilentiae*, et, Jérusalem étant hors de cause, il ne pouvait être question que de Rome [2].

Vers 409, Petilianus publie son livre *De unico baptismo* auquel répond Augustin, vers 410, par le *De unico baptismo contra Petilianum*, où nous voyons que Petilianus a chargé à fond contre le siège de Rome, accusant le pape Marcellin et ses prêtres Miltiade, Marcel et Silvestre, d'avoir été des traditeurs. Cette accusation parait embarrasser Augustin : il n'y a pas de dossier, et l'accusation ne repose sur aucune pièce [3]. On peut en croire Augustin. L'insinuation n'en était pas moins grave et redoutable. Petilianus énumérait tous les évêques de Rome, y compris le pape Etienne dont il mettait l'épiscopat au nombre des épiscopats sans tache [4], tout cela évidemment pour conclure que, depuis le pape Marcel-

1. *Ibid.* 118.

2. Cf. *Ibid.* 162 : « Quare vos... cathedram apostolicam blasphematis? »

3. *De unico bapt. contra Petil.* 27 : « Quid ergo iam opus est ut episcoporum Romanae Ecclesiae, quos incredibilibus calumniis insectatus est, obiecta ab eo crimina diluamus?... Numquid ideo etiam convincuntur aut convicti aliqua documentorum firmitate monstrantur? Ipse sceleratos et sacrilegos fuisse dicit, ego innocentes fuisse respondeo. Quid laborem probare defensionem meam, cum ille nec leniter probare conatus sit accusationem suam? »

4. *Ibid.* 24 : « Cum Romanae Ecclesiae per ordinem commemoraret Petilianus episcopos, inter eos commemoravit et Stephanum quem episcopatum illibatum gessisse confessus est. »

lin et ses trois successeurs, le siège de Rome était un siège souillé et que l'épiscopat y était éteint.

On inférera de là que Petilianus, en 400, par son entrée dans la polémique, a amené un déplacement du front de la polémique : l'argument de la *cathedra Petri*, invoqué par Optat et par Augustin pour légitimer Cécilien, est devenu provisoirement caduc du fait que Petilianus et les Donatistes accusent le pape Marcellin, le pape Marcel, le pape Miltiade, le pape Silvestre, d'avoir été des traditeurs comme Cécilien. Mais Augustin peut dire : Quand serait vrai ce que les Donatistes reprochent à Marcellin, à Marcel, à Miltiade, à Silvestre, à Cécilien, cela ne compromettrait pas la *Catholica*, et le reproche subsiste que nous faisons aux Donatistes d'en être séparés :

> Prorsus qualescunque fuerint Marcellinus, Marcellus, Silvester, Miltiades, Mensurius, Caecilianus, atque alii quibus obiciunt pro sua dissensione quod volunt, nihil praeiudicat Ecclesiae catholicae toto terrarum orbe diffusae : nullo modo eorum innocentia coronamur, nullo modo eorum iniquitate damnamur [1].

On peut donc renoncer, dans l'hypothèse, à tirer argument de la *cathedra Petri*, et se replier sur l'argument de catholicité considéré indépendamment du Siège apostolique. C'est ce qu'Augustin, à partir de 400 environ, se détermine à faire et continuera de faire jusqu'à la fin de la controverse.

Assurément, rien n'est changé dans les relations de l'Afrique catholique avec Rome. Nous en avons la preuve dans un passage du *Contra Cresconium*, en 406. Les Donatistes se flattent d'avoir reçu jadis (en 343) une lettre du concile de Sardique : ils n'ont en réalité reçu que la synodale de la minorité arienne qui s'est retirée du concile, synodale adressée en effet directement à

1. *Ibid.* 30. — La discussion du cas, au moins de Miltiade, reviendra dans la conférence de 411. Et l'on constatera que les Donatistes ne produisent pas de document établissant que Miltiade ait été un traditeur. Il n'est plus parlé de Marcellin, ni des autres. *Brevicul. collat.* III, 34-36. *Ad Donatist. post. collat.* 17.

Donat traité comme évêque de Carthage[1]. Augustin représente à Cresconius, qui tire avantage de cet envoi, qu'on y doit voir simplement la preuve que l'hérésie orientale a tenté de s'annexer l'hérésie africaine, et que cela est d'autant plus à croire que jamais la *Catholica* orientale n'écrit à l'évêque de Carthage sans passer par l'évêque de Rome : « *Quod hinc maxime credibile est, quod ad Carthaginis episcopum Romano praetermisso nunquam orientalis Catholica scriberet* »[2]. Augustin ajoute ironiquement que les Ariens de Sardique auraient dû adresser leur lettre à l'évêque donatiste de Rome ! La règle est donc toujours que la communion de l'Afrique avec Rome prouve et assure la communion de l'Afrique avec toute la catholicité. Mais Augustin le dit ici en passant et sans en tirer parti contre les Donatistes.

Cresconius a essayé d'exploiter le fait de cette règle contre le Catholicisme africain : L'Orient, dit-il, ne communique pas avec l'Afrique, et l'Afrique ne communique pas avec l'Orient. Non, répond laconiquement Augustin, car dans ses éléments catholiques l'Orient communique avec l'Afrique, et l'Afrique avec l'Orient[3]. C'est tout ! L'occasion serait bonne de dire que cette communion est procurée et assurée par la communion avec Rome. Augustin n'en prend pas la peine.

L'argument de la *cathedra Petri* ne sera pas davantage invoqué dans la conférence de 411 et dans les écrits d'Augustin qui suivront la conférence[4].

1. *De unic. bapt.* 30.
2. *Contra Crescon.* III, 38.
3. *Ibid.* 77. Rapprochez *Epistul.* XLIII, 19 : « Experti sunt cum Caeciliano permanere communionem orbis terrarum et ad eum a transmarinis Ecclesiis communicatorias litteras mitti. » La communion est avec l'univers, les relations par lettres avec l'Italie. — Nous savons que l'élection de l'évêque de Carthage était notifiée à l'évêque de Rome, pas à celui d'Alexandrie ou d'Antioche, cela dès le temps de saint Cyprien.
4. Voyez *Ad Donatistas post collationem*, 4, où Augustin fait appel aux Églises mentionnées dans le N. T. : « Voce ipsius unitatis clamant Ecclesiae Ponti, Bithyniae, Asiae, Cappadociae, ceterarumque

*
* *

En résumé, Augustin doit à Optat deux arguments fondamentaux, celui de la catholicité de l'Église et celui la *cathedrà Petri*.

Il a utilisé l'argument de la *cathedra Petri* d'abord et comme Optat ; puis, à partir de 400 environ, il n'a plus invoqué que l'argument de catholicité[1]. L'Église, disait-il, a été par Dieu voulue catholique, et elle l'est, tandis que le Donatisme ne l'est pas : donc le Donatisme n'est pas l'Église de Dieu. Bon argument *ad hominem*, thèse précaire.

Il faut qu'il y ait un criterium plus certain de la légitimité de l'Église que ne peut l'être son extension géographique : ce criterium est l'attachement à la *cathedra Petri*. Cela, Optat l'avait très bien dit ; nous ne diminuerons pas Augustin en regrettant que, ayant eu l'occasion de le dire aussi, à propos du Donatisme, il nous déçoive, Il prendra heureusement sa revanche à propos du Pélagianisme.

orientalium regionum ad quos beatus Petrus apostolus scribit.. Dicant etiam Ecclesiae ad quas Paulus apostolus scribit, Romanorum, Corinthiorum, Philippensium... » Rome n'est pas mise à part.

1. TURNER, p. 192, observe que l'argument de la succession apostolique ne sert pas à Augustin contre les Donatistes : « The language of succession is absent from the teaching of St. Augustine on the donatist controversy... That does not mean that he could not on occasion use it : it does mean that it did not stand in the forefront of his argument. » (voyez plus haut, p. 17.)

CHAPITRE IV

SYNTHÈSE ANTIDONATISTE DE SAINT AUGUSTIN.

Dans la controverse entre Catholiques et Donatistes, deux principes sont hors de cause, le principe de l'institution divine de l'Église, et le principe de son unité : il n'est qu'une Église de Dieu. Catholiques et Donatistes, Optat et Parmenianus, sont sur ces deux articles également dans la ligne de saint Cyprien. On se divise sur le point de savoir à quoi se reconnaît l'Église de Dieu.

Tant qu'il s'agit d'hérétiques, l'Église se reconnaît à sa foi, qui est la foi catholique, la foi prêchée par les apôtres, et conservée comme un dépôt intangible dans toutes les Églises. S'agit-il de deux partis qui se réclament de la même foi catholique, et c'est le cas en Afrique pour les Donatistes et leurs adversaires, comment décider entre eux où est l'Église de Dieu? Tel est en effet le fond du débat. Saint Augustin l'exprime au mieux quand il écrit à un évêque donatiste : « *Quaeritur utrum vestra an nostra sit Ecclesia Dei* »[1].

Sans doute, on peut dire aux Donatistes : Vous n'êtes pas l'Église de Dieu, parce que vous êtes

1. Aug. *Epistul.* LXXXVII, 10. Cf. *Epistul.* XCIII, 27. *Contra litt. Petil.* II, 164. *Sermo* XLVII, 19.

hérétiques, du fait que vous niez la validité du baptême de vos adversaires, et que vous les rebaptisez quand ils se font Donatistes. Augustin n'a pas négligé cette considération, nous l'avons vu et nous le verrons encore. Il a cependant estimé plus direct de faire au Donatisme un procès de schisme.

Rappelons que le nom « catholique » a servi à qualifier la grande Église par opposition aux hérétiques, ou, comme dit Pacien, « *quo incorrupti populi distingueret unitatem* » [1] : le nom est vraisemblablement de création populaire et apparaît en Orient au second siècle. Les *tractatores* du IVe siècle, qui lui cherchent une signification étymologique et savante, veulent y voir l'expression soit de la perfection intégrale de la foi de l'Église [2], soit du fait que l'Église ne fait pas acception de personnes, de rang, de culture, soit enfin et surtout du fait que l'Église est répandue dans le monde entier d'une extrémité à l'autre [3]. Augustin ne veut connaître que ce dernier sens. Il va donc partir du fait que l'Église est désormais répandue dans le monde entier, expansion exprimée par le nom même de *Catholica* que porte l'Église [4].

1. PACIAN. *Epistul.* I, 3.

2. C'est le sens retenu par Pacien, *ibid.* 4 : « Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen... Catholicus ubi unum, vel, ut doctiores putant, obedientia omnium nuncupatur, mandatorum scilicet Dei... Quare ab haeretico nomine noster populus hac appellatione dividitur, cum catholicus nuncupatur ».

3. CYRILL. *Catech.* XVIII, 23. Pacien ne donne nulle part à la catholicité le sens géographique, et cette abstention est très remarquable.

4. Cette appellation, dont Tertullien est un des premiers témoins (*De praescr.* 30), et qui se retrouve dans le *Muratorianum*, est employée par le pape Cornelius écrivant à saint Cyprien et par un des évêques du concile de Carthage de 256, sinon par saint Cyprien. Je ne vois pas que saint Ambroise l'ait employée. Dom Rottmanner la retrouve dans une loi de Constantin (321), dans une loi de Gratien (377), dans une loi d'Honorius (412). En Espagne, Pacien; en Gaule,

Augustin tire argument quelque part de ce que hérétiques et schismatiques, lorsqu'ils parlent, non pas entre eux certes, mais avec des étrangers, sont obligés d'appeler *Catholica* la *Catholica*, sous peine de n'être pas compris en refusant de parler comme l'univers [1]. Au début, les Donatistes avaient prétendu être catholiques : en 313, le libellé de leurs griefs présenté au proconsul Anulinus à Carthage est intitulé *Libellus Ecclesiae catholicae criminum Caeciliani traditus a parte Maiorini* [2]. La prétention était une gageure qu'ils ne purent tenir longtemps. En 393, la synodale de leur concile de Cabarsussa est adressée *Sanctissimis fratribus atque collegis per universam Africam... constitutis, sed et presbyteris et diaconis, universis plebibus, in veritate Euangelii nobiscum militantibus,... in Domino aeternam salutem* [3]. Ils se réclament de la vérité de l'Évangile, du véritable Évangile, ils sont évangéliques! L'impuissance de la *pars Donati* à revendiquer le nom catholique, ou à le prendre dans son sens concret [4], est un avantage dont les controversistes

Faustus de Riez; à Rome, l'Ambrosiaster, le pape Innocent Ier; se servent de *Catholica* comme de synonyme à *Ecclesia catholica*. En Afrique, Optat s'en sert pareillement, et, autour d'Augustin, il en va de même. M. Monceaux le signale dans une inscription de Madaure (*C.R. de l'Acad. des inscript.* 1915, p. 32). Mais Augustin est le principal témoin du mot. O. ROTTMANNER, « Catholica », *Revue bénédictine*, 1900, p. 1-9. Cf. *Thesaurus linguae latinae*, au mot « Catholicus », t. III, p. 617.

1. *De vera relig.* 12. *Sermo* XLVI, 31. Le même fait est énoncé par saint Cyrille de Jerusalem. *Catech. XVIII*, 26, et par Pacien de Barcelone, *Epistul.* I, 3.

2. AUG. *Epistul.* LXXXVIII, 2. En 314, le donatiste Maximus qui soutient l'accusation contre Félix, évêque d'Aptonge, déclare en prenant la parole : « Loquor nomine seniorum christiani populi catholicae legis. » *Acta purgat. Felicis*, ZIWSA, p. 198. D'autres exemples sont cités par MONCEAUX, t. IV, p. 169.

3. AUG. *Enarr.* XXXVI, II, 20.

4. *Epistul.* XCIII, 23.

catholiques ont senti tout le prix. En 316 déjà, à Carthage, lors de la mission des deux évêques Eunomius et Olympius, la discussion entre les deux partis roule autour de la seule question de savoir où est la *Catholica*, et la sentence finale des évêques prononce que la *Catholica* est l'Église qui est répandue dans tout l'univers[1]. Augustin à son tour va faire valoir contre le Donatisme cette catholicité de fait.

1. *Paix constantinienne*, p. 296. — Dès le temps d'Auguste on considérait l'empire romain comme adéquat au monde. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (1908), p. 251.

I

L'Église de Dieu est une institution historique du Christ. Elle ne date pas exactement de l'incarnation, car le Sauveur enfant n'avait pas de disciples. On pourrait dire qu'elle commence avec la prédication de l'Évangile, au baptême du Christ au Jourdain : on interpréterait dans ce sens le texte du psaume *Dominabitur... a flumine* (le Jourdain) *usque ad terminos orbis terrae* (*Ps.* LXXI, 8). L'Église cependant est fondée sur la foi : or la foi n'a été complète, *definita*, qu'avec la résurrection du Christ. Cette foi est celle que prêche saint Pierre, dès cette première prédication qui convertit les premiers milliers de fidèles, le jour même de la Pentecôte[1]. Ce jour-là est celui où l'Esprit-Saint prend possession visiblement des hommes que lie leur commune foi et qui sont le commencement de l'Église visible.

Historiquement encore l'Église est apostolique. Reprenant un mot de saint Paul, Augustin dira qu'elle est une lettre des apôtres : « *Est enim epistula apostolorum, scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi* »[2]. Choisis par le Sauveur et

1. *Civ. Dei.* XVIII, 54. Cf. *In ep. Ioan.* II, 3. *De Gen. ad. litt. imp. lib.* 4. — En tant qu'elle est le nombre des rachetés, l'Église date de la passion du Sauveur. *De Gen. contra Manich.* II, 37. *Sermo* CIII, IV, 6. *Enarr.* CXXII, 5.

2. *Contra Faustum*, XV, 4. Allusion à *II Cor.* III, 2.

envoyés par lui, les apôtres ont établi l'Église : le monde a été converti par eux, les Églises fondées par eux. Envoyés comme des nuées, leur prédication est tombée en une pluie bienfaisante, la terre en a été enivrée, car à eux s'applique le texte du psaume *Visitasti terram et inebriasti eam* (*Ps.* LXIV, 10)[1]. Ils sont les montagnes éternelles du texte *Illuminans tu admirabiliter a montibus aeternis* (*Ps.* LXXV, 5) : les hautes montagnes reçoivent les premières la lumière du jour naissant, qui revêt ensuite toute la terre[2].

Les apôtres ont été envoyés, les apôtres ont prêché, ils sont nos pères, leur foi est notre foi. Mais pouvaient-ils demeurer au milieu de nous toujours ? L'Église allait-elle être abandonnée, eux partis ? Non, car à la place des apôtres nous avons les évêques ; à la place des pères, les fils. Le texte *Pro patribus tuis nati sunt tibi filii* (*Ps.* XLIV, 17) s'entend des évêques, qui nous ont été donnés pour tenir la place des apôtres. L'Église appelle les évêques du nom de pères, mais c'est elle qui les a enfantés, ils sont ses fils, elle les fait asseoir sur les sièges des apôtres, et, comme son domaine s'étend à toute la terre, elle fait des évêques les princes de toute la terre : *Constitues eos principes super omnem terram* (*ibid.*). O Église, ne t'inquiète pas de ne plus voir l'apôtre Pierre, ou l'apôtre Paul, ou les autres apôtres à qui tu dois d'être : tes pères sont morts, mais des fils te sont nés, qui siègent à la place des apôtres et prolongent leur paternité[3].

La succession apostolique, qui fait la légitimité

1. *Enarr.* LXIV, 14.
2. *Enarr.* LXXV, 7. Rapprocher LXXVI, 4.
3. *Enarr.* XLIV, 32.

de l'épiscopat, prouve par surcroît l'identité de l'Église inaugurée par le Christ, de l'Église propagée par les apôtres, et de l'Église aujourd'hui répandue dans tout l'univers [1]. Augustin parle de cette propagation de la société chrétienne dans l'univers comme d'un fait indéniable, et indéniable tout autant le fait que cette propagation a eu pour point de départ les sièges apostoliques et pour suite les évêques qui en sont issus par une succession ininterrompue.

Mission divine des apôtres, légitimité des évêques, tout cela consacré par le sang des martyrs. Le souvenir des persécutions que l'Église a souffertes dans l'empire romain, du temps que les empereurs s'obstinaient à vouloir supprimer le nom chrétien, est un thème familier de la prédication d'Augustin. Le sang des martyrs a été une semence semée dans le monde entier, et qui a levé en moisson, la moisson de l'Église [2]. Le Christ, dans son agonie au jardin des Oliviers, a été inondé sur tout son corps d'une sueur de sang (*Luc.* XXII, 44) : dans les persécutions, son corps, qui est l'Église, a été inondé du sang des martyrs, pareillement [3]. L'Église a été la vigne dont

1. *Contra Faustum*, XXVIII, 2 : « ... universa Ecclesia ab apostolicis sedibus usque ad praesentes episcopos certa successione perducta ». Et encore : « ... non interrupta serie temporum Ecclesia certa conexionis successione usque ad tempora ista... » Et encore : « ... illa Ecclesia ab ipso Christo inchoata per apostolos provecta certa successionum serie usque ad haec tempora, toto terrarum orbe dilatata... » Rapprocher XI, 2 : « Videbis in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie... firmatur. » — Cf. *Epistul.* CCXXXII, 3 ; *Contra Crescon.* III, 21 ; *Contra adv. leg. et proph.* I, 39 ; etc.

2. *Enarr.* XXXIX, 1 ; LVIII, 5 ; CXVIII, XXXII, 6. *Sermo* XXII, 4.

3. *Enarr.* XCIII, 19. Rapprocher CXVIII, XXX, 5 : « Factum est, novimus, recolimus, agnoscimus. Purpurata est universa terra sanguine martyrum..., ornatae sunt Ecclesiae memoriis martyrum, insignita

les rameaux qui ont couvert la terre n'ont été si vigoureux que parce qu'ils avaient été taillés, la vigne dont les rameaux ont pullulé parce qu'elle avait été arrosée du sang fécond des martyrs [1]. L'Église s'est, dans le sang des martyrs, revêtue comme d'une gloire de pourpre, jusqu'à prévaloir sur ses persécuteurs, si résolus et si puissants qu'ils fussent [2]. Elle est venue à bout de leurs assauts qu'elle a brisés, et sa force a consisté, non tant à résister, qu'à supporter, « *non resistendo, sed perferendo* » [3].

Pour elle, le Christ a renouvelé le miracle de la tempête apaisée. Il a dit : Que la mer se tranquillise, que la paix soit donnée aux Chrétiens. Car la mer était démontée et la barque ballottée : « *Navicula Ecclesia est, mare saeculum est* ». Le Sauveur a marché sur les flots, oui, sur la crête des flots écumants. Qu'est-ce à dire? Les empereurs se sont convertis et soumis au Christ [4]. Augustin n'est pas orateur à négliger l'antithèse de l'Église persécutée jadis et maintenant maîtresse :

Crevit Ecclesia, crediderunt gentes. Victi sunt terrae principes sub nomine Christi ut essent victores in orbe terrarum. Positum est collum eorum sub iugo Christi. Persequebantur ante christianos propter idola, persequuntur idola propter Christum.

Omnes confugiunt ad auxilium Ecclesiae, in omni pres-

sunt tempora natalibus martyrum... Agnoscimus et gratias agimus Domino Deo nostro ».

1. *De catech. rud.* 44. Rapprocher *Enarr.* LX, 3, la belle comparaison du pressoir : « Tenetur in torculari corpus eius, id est Ecclesia eius... »

2. *De consensu euangel.* I, 49. *Sermo* CXVI, 7 : « Pullulent gentes, nascatur de sanguine martyrum sponsa Domino purpurata ».

3. *De agone christiano*, 13.

4. *Enarr.* XCII, 7. Cf. XCV, 12.

sura, in omni tribulatione sua. Crevit illud granum sinapis, factum est maius super omnia olera : veniunt volatilia caeli, superbi saeculi, et requiescunt sub ramis eius. Unde haec tanta pulchritudo? De nescio qua radice surrexit, et ista pulchritudo in magna gloria est. Quaeramus radicem. Consputus est, humiliatus est, flagellatus est, crucifixus est, vulneratus est, contemptus est : ecce hic species non est, sed in Ecclesia gloria radicis pollet. Ergo ipsum describit sponsum illum contemptum, inhonoratum, abiectum : sed modo videre habetis arborem quae surrexit de ista radice et implevit orbem terrarum [1].

Un dernier aspect de la visibilité de l'Église : elle est le nombre [2]. « *Si multitudini credendum est, quid copiosius Ecclesia toto orbe diffusa* ». Augustin n'a pas résisté à la tentation de développer. Si, dit-il, on doit croire aux riches, voyez que de riches dans les filets de l'Église! Si on doit croire aux pauvres, combien de milliers de pauvres! Si on doit croire aux nobles, elle a quasi toute la noblesse. Si on doit croire aux rois, ils lui sont soumis. Si on doit croire aux plus éloquents, aux plus doctes, aux plus judicieux, voyez que d'orateurs, que de gens compétents, que de philosophes! L'Église a pris ainsi dans ses filets tout ce qui a une autorité, « *intra retia sua omne genus auctoritatis inclusit* » [3].

Dieu a voulu cette réussite historique de son Eglise, parce qu'il voulait que son Église frappât en ce

1. *Sermo* XLIV, 2. Cf. *Enarr.* LIV, 12 : « Attende saltem gloriam crucis ipsius. Iam in fronte regum crux illa fixa est cui inimici insultaverunt. Effectus probavit virtutem : domuit orbem, non ferro, sed ligno ».

2. *Enarr.* XXX, II. 2 : « Missis retibus, multiplicata est Ecclesia, et capti sunt innumerabiles de quibus praedictum erat... Per pascha sic referciuntur ecclesiae, ut turbas ipsorum parietum recuset angustia ».

3. *Sermo* II, 4.

monde tous les regards. « *ut neminem lateret* ». L'Écriture parlant de la femme forte peut dire : *Mulierem fortem quis inveniet* (*Prov.* XXXI, 10)? De l'Église on dira : Qui ne la voit? Car elle est à découvert, haute, brillante, glorieuse, et elle est cela dans tout l'univers [1]. Elle est la montagne qui a grandi jusqu'à couvrir toute la surface de la terre [2]. Elle est la cité bâtie sur la montagne et dont le Sauveur dit dans l'Évangile qu'elle ne peut être cachée : nul ne la peut ignorer, *abscondi non potest* (*Mat.* V, 14). Elle est la lumière placée sur le candélabre : nul dans la maison ne peut n'être pas éclairé par elle [3]. Le texte scripturaire (*Ps.* XVIII, 6) s'applique à elle, qui parle de Dieu plantant sa tente au soleil : « *Iam in sole, hoc est in manifestatione, posuit tabernaculum suum quod est Ecclesia ipsius* » [4]. Il faut être aveugle volontaire et brûlé du feu des concupiscences mauvaises, pour ne pas voir le soleil [5].

Le vieux monde romain est-il converti si unanimement que le ferait croire parfois l'éloquence d'Augustin? Non, et l'évêque d'Hippone lui-même nous découvre des réfractaires qui, s'ils ont renoncé au culte

1. *Sermo* XXXVII, 2 : « Ergo describatur, laudetur, commendetur, amanda ab omnibus nobis ut mater... Mulierem istam tam fortem quis non videt? Sed iam inventam, iam eminentem, iam conspicuam, iam gloriosam, iam ornatam, iam lucidam, iam, ut cito explicem, toto terrarum orbe diffusam ».

2. *Sermo* XLV, 6-7. *In Ioa. tract.* IV, 4.

3. *Epistul.* LIII, 1.

4. *De consensu euangel.* I, 46. Cf. *Enarr.* XVIII, 6.

5. *Enarr.* LVII, 20. *In ep. Ioa.* II, 2 : « ... quam caecus qui tam magnum montem non videt, qui contra lucernam in candelabro positam oculos claudit! » *Enarr.* CIII, III, 1 : « Ista quando obscura erat Ecclesia? quando nondum apparebat, nondum eminebat, seducebantur homines, et dicebatur : Haec est Ecclesia, hic est Christus, ut sagittarent in obscura luna rectos corde. Modo quam caecus est qui plena luna errat! »

des dieux romains, n'ont pas embrassé le christianisme pour lequel ils ont un mépris exaspéré[1].

Moins violents, d'autres trahissent leur dédain par des mots comme celui-ci : Un tel est un grand homme, un homme de bien, un lettré, un docte, mais pourquoi est-il chrétien[2] ! Le christianisme est contredit dans ses articles de foi fondamentaux par une incrédulité qui raisonne, qui conteste, qui nie, qui raille[3]. Il est contredit dans sa morale par des mœurs publiques qui ne se détachent ni du plaisir, ni du blasphème, ni de la luxure : le diable ne s'est pas fait chrétien, il ne peut plus sévir contre l'Église, puisque la paix et la considération sont acquises à l'Église, mais il s'embusque dans les passions des hommes, il démoralise par le scandale[4]. Enfin le crédit du christianisme auprès des empereurs lui vaut d'attirer dans ses églises des hypocrites, des arrivistes, *perventores*[5].

La foi d'Augustin ne s'émeut pas de ces ombres. La résistance de ce qui subsiste du vieux monde païen va en décroissant et finira par s'éteindre. Ces récalcitrants sont les murailles de la cité incroyante. Combien de temps ces murailles tiendront-elles ? Nul ne peut le dire, mais patience, elles ne tiendront pas

1. *Enarr.* XXXIV, II, 8 : « Ubicunque invenerint christianum, solent insultare, exagitare, irridere, vocare hebetem, insulsum, nullius cordis, nullius peritiae ». Rapprocher *Epistul.* CXI, 2 : « Attendunt quanta celeritate Euangelium praedicatur, et non attendunt quanta perversitate contemnitur. »

2. *Enarr.* XXXIX, 26 : « Magnus vir, bonus vir, litteratus, doctus, sed quare christianus ? » *Ibid.* CXL, 17 : « Magnus vir ille, verbi gratia, Gaius Seius, magnus, doctus, sapiens, sed quare christianus ? Nam magna doctrina, et magnae litterae, et magna sapientia ». Seraient-ce des propos tenus sur Augustin lui-même ?

3. *Enarr.* LIV, 12. *Epistul. ad. Rom. inchoat. expos.* 15. *De catech. rud.* 11.

4. *Enarr.* LXIX, 2.

5. *De doctr. chr.* III, 45. *De consensu euang.* II, 49.

toujours : l'arche fait le tour des murs de Jéricho [1] ! Les princes chrétiens ont aplani la route et protègent la marche : « *Eat ergo Ecclesia, ambulet : facta est via, strata nostra ab imperatore munita est* » [2].

La *Catholica* déborde les frontières de l'Empire romain. Augustin sait qu'elle a pénétré chez les Goths [3], chez les Perses, chez les Indiens, et dans les autres nations barbares [4]. Elle parviendra (si ce n'est déjà fait) jusque chez les Éthiopiens, qui sont aux extrémités de la terre [5]. Le Christ étend ses conquêtes bien au delà de celles qu'a faites la puissance romaine : des régions demeurées fermées à ceux qui se battent le fer à la main, se sont ouvertes à qui n'a d'autre arme que la croix [6].

Dieu appelle à l'Église tout ce qu'il a créé de terre : « *Qui terram vocavit, tantam vocavit quantam fabricavit* », depuis le levant jusqu'au couchant [7]. La terre est, de toutes parts, environnée par l'Océan, qui la pénètre pour former la mer connue de nous (la Méditerranée) que sillonnent nos navires : l'Océan lui-même a des îles, et l'Évangile a été porté jusqu'à ces îles : c'est donc toute la terre créée que Dieu a voulu conquérir à l'Église, quand il a prédit qu'elle dominerait d'une mer à l'autre, *Dominabitur a mari usque ad mare* (*Ps.* LXXI, 8), et que la prédication de l'Évangile serait portée jusqu'aux limites de la

1. *Enarr.* XLV, 13.
2. *Enarr.* XXXII, II, 10.
3. *Civ. Dei*, XVIII, 32.
4. *De consensu evangel.* I, 49. *Epistul.* XCIII, 23.
5. *Enarr.* LXXI, 12.
6. *Enarr.* XCV, 2. *Epistul.* CXCIX, 47.
7. *Enarr.* XLIX, 4. Dans le [*Brevissimus liber*] *de baptismo*, publié par Dom Wilmart, *Revue bénédictine*, 1912, p. 158, le Sauveur lave les pieds de ses apôtres dans un bassin avant la cène : « Pelvis illa totus mundus est et rotatum vas illius pelvis circuitus est orbis. »

terre[1]. L'Église est l'assemblée des peuples et des nations, l'assemblée du genre humain, « *congregatio generis humani* »[2]. Le psalmiste a dit : *A finibus terrae ad te clamavi.* Qui de nous a une voix pareille? Ni toi, ni moi, ni personne, mais cela est vrai de l'Église, dont la voix retentit dans la terre entière[3].

L'Église a mis la main sur bien des nations, elle ne les a pas encore toutes[4], elle les aura toutes : elle va croissant chaque jour, et les nations qui ne sont pas encore converties, se convertiront, oui, même les Barbares au delà des frontières de l'empire romain[5]. Le Christ a annoncé (*Mat.* XXIV, 14) que l'Évangile devait être prêché dans l'univers entier à toutes les nations, et que la consommation du monde ne viendrait qu'après que cette évangélisation totale serait achevée : les nations qui restent à convertir[6], et auxquelles on prêche chaque jour l'Évangile, sont

1. *Enarr.* LXXI, 11 : « Mari quippe magno cingitur terra, qui vocatur Oceanus... » Cf. *Epistul.* CXCIX, 47.

2. *Enarr.* VII, 7 ; LXV, 2 ; CIII, I, 3. *In Ioa. tract.* VIII, 2 : « Attendite universum orbem terrarum ordinatum in ipsa humana republica... »

3. *Enarr.* CXIX, 7. Cf. *Sermo* CCLII, 10. *Enarr.* CIII, III, 2. *In Ioa. tract.* IX, 15. *De consensu euang.* I, 3.

4. *Epistul.* CXCIX, 46 : « Sunt apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum esse praedicatum Euangelium ex iis qui ducuntur inde captivi, et Romanorum servitiis iam miscentur, cotidie nobis addiscere in promptu est... » Je pense à des *gentes* établies au sud du *limes* romain en Afrique. Voyez S. GSELL, *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I (1914), p. 302.

5. *Enarr.* XCV, 2. Cf. *Epistul.* CXCIX, 48, où Augustin marque que toutes les nations se convertiront, mais non pour autant tous les hommes : « Omnes enim gentes promissae sunt, non omnes homines omnium gentium. »

6. Augustin croyait que ces nations étaient très peu nombreuses, il le pense du moins en 415, quand il écrit : « Non desunt adhuc ultimae gentes, licet ut perhibetur paucissimae, quibus hoc nondum fuerit praedicatum ». *De nat. et grat.* 2. Et ailleurs : « Quo pervenit Ecclesia? Ad omnes gentes. Paucae remanserunt, omnes tenebit ». *In ep. Ioa.* II, 2.

une preuve que l'Église a encore du temps devant elle et que les desseins de Dieu sur elle ne sont pas encore accomplis[1], — quoique, à vrai dire, le monde approche de sa fin et que l'Église touche à la vieillesse, vieillesse bénie et destinée à finir en joie[2].

* * *

Si loin que recule l'extension de l'Église sur terre, son unité ne se disloque pas : « *Ecclesia unitatis orbis terrarum* »[3]. Chaque Église locale a son individualité : à ces Églises s'applique le texte du psaume qui parle des filles des rois, *Delectaverunt te filiae regum* (*Ps.* XLIV, 10), car elles sont filles des rois, c'est-à-dire des apôtres. Rome est fille des rois, Carthage est fille des rois, des villes et des villes sont filles des rois, toutes ensemble elles sont une seule reine, « *ex omnibus fit una quaedam regina* »[4]. Nombreuses sont les Églises, une est l'Église : nombreux les fidèles, une l'épouse du Christ, une la famille, une la *plebs*, une la brebis[5]. L'Église est la tunique sans couture du Christ, car cette tunique sans couture est une leçon d'unité, « *in illa veste unitas commendata est* »[6].

L'orgueil humain a fait aux pieds de la tour de

1. *De agone chr.* 31. *Enarr.* CXLVII, 19.

2. *Enarr.* XXXVI, 4 : « Dominus ipse in corpore suo quod est Ecclesia iunior fuit primis temporibus, et ecce iam senuit... Corpus autem Christi quod est Ecclesia tamquam unus quidam homo primo iunior fuit et ecce iam in fine saeculi est in senecta pingui... » Rapprocher XCI, 11, et CXXVIII, 3; *Epistul.* CXXVII, 11.

3. *Enarr.* XXXIX, 20. Cf. *Epistul.* LXXXVII, 2.

4. *Enarr.* XLIV, 23.

5. *Enarr.* LXIV, 13 : « Multae Ecclesiae et una Ecclesia : multi fideles et una sponsa Christi : sic multa flumina et unus fluvius. » Rapprocher LXVII, 11. *Sermo* CCLXV, 7.

6. *Enarr.* CXI, 14. Cf. *In Ioa. tract.* CXVIII, 4.

Babel la confusion des langues : qui cherche l'unité de langue la retrouvera refaite par le saint Esprit dans l'Église, où la foi donne à tous les cœurs le même langage [1]. L'univers grâce à l'Église est devenu un chœur, et ce chœur du Christ chante à l'unisson, de l'Orient à l'Occident [2].

L'unité est celle d'un édifice : ces nations qui viennent l'une après l'autre dans l'Église, sont des pierres vivantes, des pierres saintes, qui entrent dans la construction d'un édifice qui ne s'achèvera qu'avec le monde : « *Quam magna domus* » [4] ! La charité est ce qui lie ces pierres les unes aux autres : « *Domum Domini non faciunt, nisi quando caritate compaginantur* » [5]. La charité est la paix : « *Pax, vinculum sanctae societatis, compago spiritalis, aedificium de lapidibus vivis* », et cela n'est réalisé que dans la *Catholica* [6].

En regard de cette unité dans la catholicité, les hérésies et les schismes apparaissent comme des constructions de fortune élevées çà et là, dans des coins, aux abords de l'édifice qui se bâtit en pleine

1. *Enarr.* LIV, 11. *In Ioa. tract.* VI, 10. *Serm.* CCLXVI, 2 ; CCLXVII, 3; CCLXVIII, 1 ; CCLXIX, 1.

2. *Enarr.* CXLIX, 7 : « Chorus Christi iam totus mundus est. Chorus Christi ab oriente in occidentem consonat. » L'unité du culte dans la *Catholica* devient une expression de l'unité des âmes. Augustin insiste à maintes reprises sur cette unité dans la prière, les jeûnes, les chants. Voyez *Enarr.* XXI, II, 24; XLVIII, 2 ; LXXV, 10; XCIX, 12 ; CVI, 13 ; CXXV, 9 ; CXLIX, 2. *Serm.* CCIX, 1 ; CCX, 8. *De vera relig.* 5. *Epistul.* CLXXXVII, 20-21.

4. *Sermo* CXVI, 7.

5. *Sermo* CCXXXVI, 1. Cf. *Enarr.* XXX, II, 1 : « Caritas compagem facit, compages complectitur unitatem, unitas servat caritatem, caritas pervenit ad claritatem. »

6. *Enarr.* CXLIX, 2. *Epistul.* CXL, 43 ; CXLII, 1 et 2. N'oublions pas que l'unité de l'Église a pour armature l'autorité enseignante et disciplinaire des pasteurs, « quibus populorum congregatio regenda commissa est ». *Epistul.* XXXVI, 32. Cf. *Epistul.* CCXXVIII, 11. *Civ. Dei*, XX, 9. *Serm.* CXLVI, 1 et CCCXL. *Enarr.* CXXVI, 3 ; CVI, 7.

lumière, en attendant sa dédicace au jour de la dernière résurrection [1]. Tout schisme, toute hérésie, en effet, est chose locale, provinciale, sinon chose de conventicules secrets et obscurs [2]. Ceux qui se sont séparés de l'unité, en combien de petites sectes se sont-ils divisés [3]! Toute hérésie est éphémère, semblable en cela aux torrents d'hiver, débordants, retentissants, et bientôt à sec [4]. Le Sabellianisme n'existe plus, il était trop vieux pour une hérésie, il s'est peu à peu vidé; l'Arianisme fait encore quelques mouvements, comme un cadavre en putréfaction, ou du moins comme un homme qui n'a pas encore rendu l'âme [5]. Si on rencontre des hérétiques sur toute la surface de la terre, aucune secte ne s'étend à toute la terre : telle secte en Afrique, telle autre en Mésopotamie, telle autre en Égypte, telle autre en Orient : aucune qui ne soit d'un pays, aucune qui ne soit débordée par la *Catholica*, qui est partout et partout travaille à ramener les égarés, lesquels s'ignorent les uns les autres, tandis qu'elle les connaît tous. Elle est la vigne qui a étendu ses branches sur la terre entière : ils sont les rameaux coupés et morts [6]. Malheur à ceux qui sont ainsi retranchés de l'unité! malheur à ceux qui haïssent l'unité [7]!

1. *Sermo* CLXIII, 3. *Enarr.* XXIX, II, 6.
2. *Quaest. euang.* I, 38.
3. *Sermo* IV, 34 : « qui se dividunt ipsi habent gladium divisionis et in gladio suo moriuntur et in gladio suo vivunt... Videte illos, fratres mei, qui se ab unitate praeciderunt, in quot frusta praecisi sunt. » Augustin observe ailleurs que ces dissidents ont entre eux cela seul de commun qu'ils ne veulent pas de l'unité. *Sermo* XLVII, 27 : « Dissentiunt inter se, contra unitatem omnes consentiunt. »
4. *Enarr.* LVII, 16.
5. *In Ioa. tract.* XL, 7.
6. *Serm.* XLVI, 18, et CCLII, 4.
7. *In Ioa. tract.* X, 8; XII, 10. Rapprochez *Sermo* XLVII, 28 : « ... Gen-

II

Mondiale et une de fait [1], l'Église est telle parce que Dieu l'a voulu, dessein de Dieu révélé par l'Écriture. C'est le second point de la synthèse antidonatiste d'Augustin.

Dans l'Ancien Testament, le Nouveau est contenu, mais caché : dans le Nouveau, l'Ancien se manifeste [2]. A titre de figure, ou de prophétie, ou de fait, il est constamment parlé dans l'Écriture du Christ et de l'Église, de l'Église en tant qu'elle est destinée à tout l'univers, donc catholique. Pas une seule page peut-être des saints Livres où ne retentisse ce double enseignement, le Christ, l'Église [3].

tiles pagani qui remanserunt, non habentes quid dicant contra nomen Christi, dissensionem Christianorum obiciunt. »

1. Cette unité mondiale n'est pas affectée par le fait que l'on parle d'une *Ecclesia occidentalis* ou d'une *Ecclesia orientalis*, expressions qui sont, au temps d'Augustin, purement géographiques. *Contra Julian.* I, 14. *Epistul.* LXXXVII, 1. Cf. REUTER, p. 165. L'unité ne sera pas davantage affectée par les diversités de rites et de pratiques. Ce point est traité ex professo par A. dans ses *Epistul.* LIV et LV.

2. *De catech. rud.* 8. *Enarr.* LXXII, 1. *Sermo* CCC, 3. *Quaest. in Hept.*, II, 73. *Contra Faustum*, IV, 2.

3. *Enarr.* CLXVII, 16 : « Illud Moyses, hoc prophetae, et alia multa milia. Quis numerat testimonia de Ecclesia toto terrarum orbe diffusa? Quis numerat? Non sunt tot haereses contra Ecclesiam, quot sunt testimonia legis pro Ecclesia. Quae pagina non hoc sonat? Quis versus non hoc loquitur? » *Sermo* XLVI, 33. *In Ioa. tract.* VI, 24. *Civ. Dei*, XVI, 2 ; XVII, 16. *De catech. rud.* 6. *Contra Faustum*, XVIII, 7 ; XXII, 24.

Les textes scripturaires qui annoncent la catholicité de l'Église sont avant tout ceux où le Christ ressuscité donne mission aux apôtres de « prêcher en son nom dans toutes les nations, en commençant par Jérusalem » (*Luc.* XXIV, 46-47), d'être ses « témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, la Samarie, et jusqu'à l'extrémité de la terre » (*Act.* I, 8). Ces paroles du Seigneur, qu'il prononce avant son ascension au ciel, sont le testament de ses dernières volontés : prévoyant les litiges que soulèveraient de mauvais fils, il a tenu à ce que ses volontés fussent incontestables [1]. Qu'on ne vienne donc pas nous dire : Le Christ est ici, ou : Le Christ est là. Nous ne voulons entendre que le Seigneur [2].

Cent fois Augustin reviendra à cette thèse, que le Christ ressuscité a pris pour sujet de ses derniers enseignements l'Église [3], et que le Christ ressuscité a destiné cette Église à toute la terre. Le Christ a voulu donner à ses disciples la certitude de la réalité de son corps ressuscité, et aussi fortement la certitude de l'institution et de la future catholicité de son corps mystique : O hérétique, il faut que tu croies avec nous à l'Église, sinon tu crois au Christ pour ta condamnation [4].

Dès avant sa passion cependant le Sauveur a an-

1. *Sermo* CCLXV, 7.

2. *Ibid.* 6. Voyez un développement analogue dans un sermon « de l'école de saint Augustin », sur l'Ascension, publié par Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1912, p. 25[illegible] : « Eritis mihi testes. Ubi tempora dicere noluit, loca tacere noluit... O itoria ! bibite, ructate. Ecce in Ierusalem, ibi plantata est Ecclesia... Distendit palmites, et implevit universam terram... » *Itoria*, le coup de l'étrier qu'on donne aux amis qui vont vous quitter.

3. *Sermo* CCLXV, 12 : « Glorificatus Dominus resurgendo, commendat Ecclesiam ; glorificatus ascendendo, commendat Ecclesiam ; spiritum sanctum mittens de caelis, commendat Ecclesiam... » Cf. *Sermo* CCLXVII, 3. *Enarr.* XLIX, 5 ; LVII, 6. *Tractat. medit.* XXXII, 11 (p. 153-155).

4. *Enarr.* CXLVII, 18.

noncé son Église et la catholicité de son Église. Lorsque le Christ prédit que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place, avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux (*Mat.* VIII, 10-11), il pense à son Église [1]. Le Sauveur n'identifie pas la *Catholica* terrestre et visible avec le royaume des cieux, car ce royaume est dans l'au-delà où sont Abraham, Isaac et Jacob. Les élus viendront de l'Orient et de l'Occident, ils viendront de la *Catholica* répandue sur toute la terre. — Toutefois, la *Catholica* peut être appelée royaume de Dieu, d'abord parce qu'elle a pour fin la vie future et éternelle [2]; pour cette raison encore que les saints sont dans la *Catholica* et que Dieu règne dans ses saints [3]; pour cette raison enfin que la *Catholica* est sur terre la cité de Dieu, par opposition à la cité du diable. La *Catholica* est donc sous ces divers aspects le royaume de Dieu sur terre, elle n'est pas le royaume de Dieu sans phrase, comme dit Harnack [4].

Le miracle de la Pentecôte est une première confirmation de la catholicité de l'Église. Le saint Esprit, en effet, descendant sur les apôtres et les disciples assemblés en une même maison, leur communique le don des langues. Est-ce à dire que chacun reçoit le don d'une langue? Nullement, mais chacun parle les langues de toutes les nations. Voilà le miracle du don, et en même temps le sym-

1. *Sermo* XLVI, 34. *Quaest. euang.* I, 38.

2. *De sancta virginit.* 24 : « Quid aliud istis restat, nisi ut ipsum regnum caelorum ad hanc temporalem vitam in qua nunc sumus asserant pertinere?... Et quid hac assertione furiosius? Nam etsi regnum caelorum aliquando Ecclesia etiam quae hoc tempore est appellatur, ad hoc utique sic appellatur quia futurae vitae sempiternaeque colligitur. »

3. *Civ. Dei*, XX, 9.

4. REUTER, p. 150-151. HARNACK, *Dogmeng.* t. III[3], p. 137.

bole de l'unité catholique qui doit s'étendre à toute la terre[1].

La vision de saint Pierre à Joppé, cette grande nappe descendant du ciel attachée par les quatre coins et renfermant toutes les bêtes de la terre (*Act.* x, 9-16), est une révélation symbolique de la *Catholica*. L'Église est cette nappe, tenue aux quatre coins qui sont les quatre parties de la terre entre lesquelles l'Église s'étend, les quatre vents du ciel d'où Dieu appelle les saints, les quatre points cardinaux entre lesquels se propage la foi évangélique, et ces bêtes sont les nations de la terre[2].

*
* *

Manifestée en clair dans le Nouveau Testament, l'Église est annoncée dans l'Ancien par des figures, d'abord. Figure annonciatrice de l'Église, la captivité en Égypte dont Moïse libère les Hébreux, la Loi donnée dans le désert, l'établissement du peuple de Dieu dans la terre promise. Il faut en dire autant du déluge et de l'arche, symbole de l'Église et du salut par l'Église. Autant du paradis terrestre, autant de la cité de Sion, autant du Temple[3]. Ne doutons pas que le Cantique des Cantiques ne nous présente, sous le personnage de l'épouse et de l'époux, l'Église et le Christ[4].

1. *Sermo* CCLXXXVIII, 1; CLXXX, 3; CCLXV, 12; CCLXVI, 2. *In Ioa. tract.* XXXII, 7. *Civ. Dei*, XVIII, 49.

2. *Sermo* CXLIX, 6; CCLXVI, 6; *Enarr.* XXX, II, 5.

3. Pour le détail, Specht, p. 9-19.

4. *Sermo* XLVI, 5. Les Donatistes reconnaissent aussi que les deux protagonistes du Cantique sont l'Église et le Christ : « quod sponsa sponso dicat, quod Ecclesia Christo dicat, nec nos dubitamus, nec illi ». *Ibid.* 35. Cette exégèse allégorique est déjà celle de saint Cyprien, *De unitate*, 4; *Epistul.* LXXIV, 11.

L'Église n'est pas reconnaissable dans l'Ancien Testament seulement à des figures, elle est prophétisée expressément. Nous le croyons avec Augustin. Augustin cependant était convaincu que le saint Esprit a inspiré tous les sens que suggère la lecture de la lettre de l'Écriture. Nous sommes plus réservés : la théorie de la pluralité du sens littéral, chère à Augustin, est aujourd'hui universellement abandonnée. Là où il voit un sens littéral, nous ne voyons souvent qu'une ingénieuse accommodation. Mais là même combien expressive de son ecclésiologie est cette exégèse.

Augustin applique à l'Église chrétienne toutes les promesses que Dieu fait à son peuple d'une mission s'étendant à tous les peuples de l'univers. Si Dieu promet à Abraham, en récompense de son obéissance, que sa descendance se multipliera plus que les étoiles du ciel ou que les sables de la mer, et qu'en elle seront bénies toutes les nations de la terre (*Gen.* XXII, 16) : cette promesse est une prédiction de la *Catholica*[1].

Les psaumes de David sont remplis de traits prophétiques qui annoncent le Christ et l'Église : les recueillir tous est impossible, tant ils abondent, « *copia quam inopia magis impedior* ». En faire une sélection n'est pas plus aisé, parce qu'ils tiennent à la trame de chaque psaume et qu'il faut les prendre avec tout le psaume, si on ne veut pas altérer la signification des versets que l'on cite. Mais les psaumes ainsi interprétés, quelle lumière prophétique en jaillit[2] ! — Si le psalmiste dit : *Bene nuntiavi iustitiam tuam in Ecclesia magna* (*Ps.* XXXIX, 10), ne pensons

1. *Enarr.* XXX, II, 9.
2. *Civ. Dei*, XVII, 15.

pas que cette parole de David soit de David, elle est de David personnifiant le Christ. De quelle Église peut donc parler le Christ et quelle Église peut-il qualifier de grande, sinon la *Catholica*[1]? — Dieu parle à David aussi, mais David est là encore le Christ. Dieu lui dit : Tu es mon fils, demande, je te donnerai les nations en héritage et j'étendrai ton domaine jusqu'aux confins de la terre, *Dabo tibi gentes hereditatem et possessionem tuam terminos terrae* (*Ps.* II, 7-8). Qui ne reconnaîtra là une promesse divine faite au Christ de l'entrée de toutes les nations dans son Église et de l'extension de cette Église à l'univers[2]? — David enfin parle pour l'Église, pour nous qui sommes l'Église[3]. Quand il dit, par exemple : *Sicut audivimus, ita et vidimus* (*Ps.* XLVII, 7), c'est l'Église que nous devons entendre exprimant à Dieu sa reconnaissance :

> O beata Ecclesia! quodam tempore audisti, quodam tempore vidisti. Audivit in promissionibus, videt in exhibitionibus. Audivit in prophetia, videt in Euangelio. Omnia enim quae modo complentur antea prophetata sunt. Erige oculos ergo, et diffunde per mundum : vide iam hereditatem usque ad terminos orbis terrae. Vide iam impleri quod dictum est : *Adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient illi* (*Ps.* LXXI, 11). Vide impletum esse quod dictum est : *Exaltare super caelos, Deus, et super omnem terram gloria tua* (*Ps.* CVII, 6)[4].

Le témoignage prophétique que l'Écriture rend

1. *Enarr.* XXXIX, 15 : « Quam magna? Toto orbe terrarum. Quam magna? In omnibus gentibus. Quare in omnibus gentibus? Quia semen est Abrahae in quo benedicentur omnes gentes... Quare in omnibus gentibus? Quia in omnem terram exivit sonus eorum. »
2. *De agone christiano*, 31.
3. *Enarr.* CXXXVII, 1; CXLII, 3.
4. *Enarr.* XLVII, 7. Cf. *Serm.* XXII, 4; 19.

à l'Église s'applique à tout ce que nous voyons l'Église faire sous le nom du Christ dans l'univers, parce que tout cela a été prédit il y a des siècles [1]. Comment un hérétique, comment un Donatiste peut-il se dérober à un argument scripturaire si irrésistible [2]?

Qu'un Donatiste illettré, né dans le schisme, ignore ce qu'est l'Église et s'en tienne à la coutume qu'il a sucée avec le lait de sa nourrice, cela s'entend. Mais qu'un Donatiste qui pratique quotidiennement l'Écriture, qui la prêche, qui se trouve devant un texte comme, pris au hasard, celui qui dit : *Convertentur ad Dominum universi fines terrae et adorabunt in conspectu eius universae patriae gentium* (*Ps.* XXI, 28), et qu'il n'y reconnaisse pas l'unité de l'univers réalisée par la *Catholica*, quelle cécité! Peut-on croire que les auteurs de schismes et d'hérésies n'ont pas connu par l'Écriture que l'Église a été prédite catholique? Non, on ne peut le croire, dit Augustin avec chaleur, car nous sommes tous chrétiens ou on nous appelle tous chrétiens, nous croyons donc tous au Christ sur la foi des prophètes : or les prophètes ont prophétisé du Christ moins clairement que de l'Église. « *obscurius dixerunt prophetae de Christo, quam de Ecclesia* ». Ils prévoyaient en esprit que le Christ serait moins contesté que

1. *De catech. rud.* 53.

2. *Enarr.* LIV, 20 : « Quomodo in haeresi remanebit ad tantam evidentiam sanctae Catholicae, quam diffudit Deus per totum orbem terrarum, quam antequam diffunderet promisit, praenuntiavit, sic exhibuit ut promisit? » Dans le *Sermo* XLVI, 33, Augustin défie les Donatistes de produire un seul mot de l'Écriture qui les justifie « Exeat mihi una vox pro parte Donati. Quid magnum est quod quaero? » Voyez *Sermo* XLVI, 35-40, la vigoureuse discussion des deux textes prophétiques (du Cantique des cantiques et d'Habacuc) où les Donatistes pensent trouver au moyen de deux calembours une prédiction du schisme africain. De même, *Sermo* CXXXVIII, 9.

l'Église : sur ce qu'ils savaient qui serait davantage contesté, ils ont prophétisé plus en droiture et plus en clair. Aussi peut-on appliquer aux Donatistes le texte qui les convainc de mauvaise foi : *Qui videbant me, foras fugerunt a me* (*Ps*. xxx, 13), ils savaient par l'Écriture ce qu'était l'Église, « *cognoverunt quid esset Ecclesia* », et ils lui ont tourné le dos[1].

*
* *

Les Donatistes déclinent l'argument tiré des prophéties, en faisant valoir que les prophéties qui annoncent l'Église et la catholicité de l'Église sont véridiques et ont été accomplies, mais qu'elles n'ont été accomplies qu'un temps, et que l'Église n'a pas survécu à leur accomplissement : la *Catholica* a péri, il n'en subsiste plus qu'un reste, la *pars Donati*[2]. Augustin pourrait se contenter, pour toute réponse, de dénoncer l'énormité de la prétention des Donatistes à être les seuls privilégiés de Dieu et la bonne odeur de Jésus-Christ. Il ne s'est pas fait faute de les railler de ce pharisaïsme[3].

Une autre réponse, plus directe et plus doctrinale, consiste à montrer que les promesses faites par Dieu à l'Église, en tant qu'elle doit être catholique, sont des promesses pour toujours. Vous nous dites que

1. *Enarr.* XXX, II, 8.

2. *De agone christiano*, 31 : « Dicunt iam ista omnia fuisse completa antequam esset pars Donati, sed postea totam Ecclesiam perisse, et in sola Donati parte reliquias eius remansisse contendunt. » *Enarr.* CI, II, 8 : « Dicunt : Fuit et iam non est... Dicunt : Impletae sunt Scripturae, crediderunt omnes gentes, sed apostatavit et periit Ecclesia de omnibus gentibus... Hoc dicunt qui in illa non sunt. » *Ibid.* XXI, II, 24 et 28. *Sermo* LXXXVIII, 21-22.

3. *Enarr.* XXI, II, 2 : « Africa sola bene olet, totus mundus putet! » *Ibid.* CI, II, 8 : « O impudentem vocem! ... Hanc vocem abominabilem, » etc. et tout ce véhement passage. Autant CXLVII, 16.

cette cité maîtresse du monde périra, nous vous répondons qu'il est écrit : *Deus fundavit eam in aeternum* (*Ps.* XLVI, 9). Pourquoi craignez-vous que le firmament ne tombe [1] ? En quel texte trouvez-vous énoncé que doive périr celle que tant de textes énoncent qu'elle doit demeurer [2] ? L'Église durera en ce monde jusqu'à la fin du siècle : que l'ennemi sévisse, qu'il multiplie les scandales et les pièges, l'Église ne peut être vaincue : « *Non vincetur Ecclesia, non eradicabitur, nec cedet quibuslibet tentationibus, donec veniat huius saeculi finis* » [3]. A l'Église s'applique la parole prophétique du psaume : *Permanebit cum sole* (LXXI, 5) : tant que le soleil se lèvera et se couchera, donc jusqu'au dernier jour du monde, l'Église de Dieu ne manquera pas à la terre [4].

Et il sera de nécessité de précepte, — pour ne pas parler encore de nécessité de moyen, — d'appartenir à cette *Catholica* voulue de Dieu. Aucun homme n'a le droit de dire : « J'adore Dieu dans ma conscience, et je n'ai pas besoin de me mêler aux Chrétiens et d'aller à l'Église », parce que la religion intérieure n'est qu'un élément de la religion, et que la religion extérieure est aussi nécessaire qu'un vêtement de laine sur une tunique de lin [5]. Aucune grâce de

1. *Enarr.* XLVII, 7. *Ibid.* CIII, II, 5 : « Firmavit Ecclesiam super fundamentum Christum. Nutabit Ecclesia si nutaverit fundamentum : sed unde nutabit Christus?... Ubi sunt qui dicunt perisse de mundo Ecclesiam, quando nec inclinari potest? » XCII, 8 : « Domus Domini fortis erit, per totum orbem terrarum erit ; multi cadent, sed domus illa stat ; multi turbabuntur, sed domus illa non movebitur. Domum tuam decet sanctificatio, Domine. Numquid parvo tempore? Absit ! In longitudinem dierum. »

2. *Sermo* XLVI, 33.

3. *Enarr.* LX, 6. Rapprochez *Enarr.* LXX, II, 4 et *Expos. in Gal.* 24. Augustin vise de prétendues prédictions païennes qui vaticinent la fin du christianisme. *Enarr.* XI, 1. *Civ. Dei*, XVIII, 54.

4. *Enarr.* LXXI, 8.

5. *Sermo* XXXVII, 6 : « Invenis alium dicentem tibi : Sufficit mihi

Dieu, si indubitable soit-elle, ne dispense celui à qui Dieu l'accorde de recourir à l'Église et à son ministère [1].

Posé le précepte d'appartenir à l'Église, se séparer d'elle est un crime. Des consciences sont en paix, parce qu'elles ignorent leur cas. Combien d'hérétiques disent : Nous suivons nos évêques, nous sommes leurs brebis, à eux de rendre compte de nous [2]. Le controversiste catholique s'adressera donc de préférence aux mauvais bergers. S'il s'agit des Donatistes, il leur dira : « Je ne vous impute pas des fautes qui ne sont pas les vôtres, pas même les fautes des vôtres, je ne retiens que votre fait personnel, je vous accuse d'être sortis de l'Église : votre péché est votre schisme [3]. Car le schisme est un péché, un péché comme l'adultère, l'homicide ou l'apostasie, un *mortiferum peccatum* [4]. Il n'est pas de faute plus grave que le sacrilège du schisme, assure Augustin, car il n'est pas de juste nécessité de briser l'unité [6].

in conscientia Deum colere, Deum adorare : quid mihi opus est aut in ecclesiam ire aut visibiliter misceri christianis ? Lineam vult habere sine tunica lanea. »

1. *Epistul.* CCLXV, 3. *Sermo* CXLIX, 7. *Quaest. in Hept.* IV, XXXIII.

2. *Serm.* XLVI, 21 ; XLVII, 26.

3. *Sermo* XLVII, 17. *Epistul.* XLIII, 2.

4. *Serm.* LVI, 12 ; LXXI, 7.

5. *Contra epist. Parmen.* II, 25 : « Praecidendae unitatis nulla est justa necessitas. »

III

Les Donatistes contestent la validité des sacrements des Catholiques, et avant tout de leur baptême, en vertu du principe qu'ils posent que la validité d'un sacrement dépend de la sainteté de qui l'administre : le véritable baptême du Christ est le baptême qui est administré par un homme juste. Augustin a fait la critique de cette erreur, nous n'y reviendrons pas, mais à son tour il lui oppose ce principe, que hors de l'Église, le saint Esprit est inopérant : nul donc ne participe à la sanctification de l'Esprit que dans la *Catholica*. Si Augustin établit ce principe, qu'il prend à saint Cyprien, [1] le Donatisme sera convaincu de ne rien pouvoir pour le salut de ses fidèles. C'est le troisième point de la synthèse antidonatiste d'Augustin.

Le Sauveur ne s'est pas borné à envoyer ses apôtres à la conquête du monde, il leur a promis le saint Esprit, promesse qui s'est accomplie le jour de la Pentecôte. En leurs personnes l'Église a donc reçu le saint Esprit, et avec le saint Esprit le don des langues. Nous savons comment le don des langues s'est perpétué, puisque devant nous la *Catholica*

1. CYPRIAN. *Epistul.* LXIX, 10.

parle les langues de tous les peuples. Le saint Esprit s'est perpétué aussi bien.

Qu'est-ce que l'esprit en nous, l'esprit à quoi tient que nous vivons, l'esprit que nous appelons *anima* ? Il anime tous nos membres : il voit par les yeux, il entend par les oreilles, il sent par les narines, il parle par la langue, il opère par les mains, il marche par les pieds ; il est présent dans tous les membres pour qu'ils vivent, il donne vie à tous et leur fonction propre à chacun, « *vitam dat omnibus, officia singulis* ». La vie est commune, les fonctions diverses. Ainsi en va-t-il de l'Église de Dieu : chaque membre a son office, tous les membres participent à une même vie, et ce que l'*anima* est à notre corps humain, le saint Esprit l'est au corps du Christ qu'est l'Église [1].

Tant que nous vivons, tant que nous sommes en santé, nos membres remplissent leur fonction respective. Si un membre souffre, tous les membres compatissent. Parce qu'il est partie intégrante du corps, le membre peut souffrir, il ne peut pas expirer. « *Quid est enim exspirare nisi spiritum amittere ?* » Qu'un membre vienne à être amputé du corps, l'esprit le suivra-t-il ? On reconnaît le membre, c'est un doigt, ou une main, ou un bras, ou une oreille ; détaché du corps, il garde sa forme de membre, mais la vie lui manque. Ainsi en est-il de l'homme qui est séparé de l'Église : son baptême est celui de l'Église, son symbole est celui de l'Église, mais il n'a pas la vie, le saint Esprit [2].

Aux hérétiques, qui voudraient que l'Esprit soit un

1. *Sermo* CCLXVII, 4. Même théorie, *Sermo* CCLXVIII, 2. *In Ioa. tract.* XXVI, 13. *Enarr.* LXIV, 7.

2. *Serm.* CCLXVIII, 2 ; LXXI, 32 ; CCLXIX, 3 et *In Ioa. tract.* XXVII, 6.

don immédiat. Augustin oppose cet axiome que l'Esprit est un don auquel nous participons dans l'Église, l'unique Église étant la *Catholica* [1]. Ainsi le non-baptisé appartient par sa naissance à la masse de l'humanité perdue : il est transféré par la grâce baptismale dans l'humanité sauvée, il devient membre du corps du Christ, il entre dans la *compago* de ce corps comme dans la structure vivante du temple de Dieu qu'est l'Église. Hors de cet édifice qui s'élève pour devenir l'éternelle demeure de Dieu, toute vie d'homme est malheur et doit être appelée mort plutôt que vie. Quiconque donc ne veut pas que la colère de Dieu reste sur lui, ne doit pas être étranger à ce corps, à ce temple, à cette cité, et celui-là est étranger qui n'est pas rené par le baptême [2]. On n'excepte de cette condition que les martyrs qui ont souffert le martyre avant d'avoir reçu le baptême, parce que leur passion leur tient lieu de baptême [3]. Les catéchumènes ont la foi, nous les appelons nos frères, ils sont sanctifiés par les rites propres du catéchuménat, ils ont parfois une éminente charité : ils ne sont pas pour autant incorporés au corps du Christ, l'entrée dans le royaume des cieux ne saurait leur être assurée tant qu'ils n'ont pas reçu le baptême [4]. Hors de la *Catholica* l'Esprit ne vivifie

1. *Sermo* LXXI, 5.

2. *Epistul.* CLXXXVII, 33.

3. *Epistul.* CCLXV, 4. *Civ. Dei*, XIII, 7. Sur ce point, aucune hésitation : CYPRIAN. *Epistul.* LXXIII, 22 ; PSEUDO CYPRIAN. *De rebapt.* 2, 11 et 14 ; BASIL. *De spiritu sancto*, 36 ; AMBROS. *De obitu Valentiniani*, 53.

4. *De bapt.* IV, 28. *De pecc. mer.* II, 42. *In Ioa. tract.* IV, 13 ; XIII, 7. — La rigueur d'Augustin sur ce point est corrigée ailleurs, en ce qui concerne les adultes, par cette considération que Dieu, en leur faisant la grâce de la foi, peut par cette foi les incorporer au corps du Christ : « In quibusdam tanta est (gratia fidei) ut iam corpori Christi et sancto Dei templo deputentur. » *De div. quaest. ad Simplicianum*, I, quaest. II, 2. Rapprocher *De bapt.* IV, 29 : « ... invenio non tantum passio-

personne, hors de la *Catholica* pas de saint Esprit :

Ecclesia catholica sola corpus est Christi... Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus sanctus... Non habent itaque Spiritum sanctum qui sunt extra Ecclesiam [1].

Ne parlons plus des non-baptisés, soit païens, soit juifs, qui sont évidemment hors de l'Église dont ils n'ont pas franchi le seuil : hors de l'Église sont en outre les baptisés qui par leur faute sont séparés d'elle, hérétiques, schismatiques, excommuniés.

*
* *

L'hérésie consiste dans la négation formelle et obstinée d'une vérité dont la profession est, au jugement de l'Église, une condition de l'unité. Une erreur n'est pas nécessairement une hérésie : il faut, pour que l'erreur soit une hérésie, que l'erreur commise aille contre la *regula fidei*, et, comme la *regula fidei* n'est définie et expresse que pour une part, on comprend qu'il puisse être difficile parfois de prononcer si telle erreur est ou n'est pas une hérésie [2]. Le plus

nem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest. » Et tel est le cas du bon larron. — Tel était mieux encore le cas du jeune Valentien II, assassiné en 392 sans avoir encore été baptisé, et du salut duquel saint Ambroise s'était porté garant, dans son célèbre discours *De obitu Valentiniani*. Voyez 30, 51-53, 75.

1. *Epistul.* CLXXXV, 50. Cf. *In Ioa. tract.* XXXII, 7. *Sermo* LXXI, 28, 30, 33. — Nous touchons ici à la grosse question des vertus des infidèles. Augustin accorde qu'elles existent, il en fait même un don de Dieu, mais il refuse d'y voir un fruit de la grâce qui procède de la foi et qui sauve. Il leur arrive aussi d'être viciées par l'orgueil : dans ce cas ces vertus sont des péchés. *Contra Iulian.* IV, 16 et suiv.

2. *De haer.*, prooem. : « Quid ergo faciat haereticum, regulari quadam definitione comprehendi, sicut ego existimo, aut omnino non potest, aut difficillime potest. »

souvent, les hérésies se sont accusées elles-mêmes en défendant ouvertement leur erreur contre l'autorité de l'Église qui la réprouvait, en se donnant une dénomination particulière, en faisant spontanément sécession, sans laisser d'avoir parfois en tout le reste le même culte que la *Catholica* [1]. L'hérésie est alors collective et d'autant mieux reconnaissable. Mais l'hérésie peut chercher à se dissimuler à l'intérieur du Catholicisme : tel a été le cas du Priscillianisme [2]. Enfin on devra, pour être juste, distinguer les hérétiques de bonne foi et les autres. Celui qui défend son opinion, encore qu'elle soit erronée et perverse, mais qui la défend sans s'y obstiner, et qui cherche la vérité avec scrupule, prêt à se rendre à elle quand il la connaîtra, celui-là, fut-il né dans l'hérésie, n'est pas à tenir pour hérétique [3]. On peut imaginer le cas d'un catholique, arrivant à se former sur le Christ l'opinion de Photin et croyant de bonne foi que telle est la foi catholique : celui-là ne sera pas non plus hérétique, à moins que, la doctrine catholique authentique lui étant présentée, il ne lui résiste et s'opiniâtre dans l'erreur qu'il s'est persuadée [4].

Le schisme est une sécession amenée dans une communauté par un dissentiment : « *Dicitur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio* ». Aucun schisme sans un dis-

1. *De vera relig.* 9.
2. *Contra mendacium*, 4. 9, 11, 14.
3. *Epistul.* XLIII, 1 : « Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. »
4. *De bapt.* IV, 23.

sentiment préalable. Si le schisme persévère, il devient une hérésie : « *Haeresis autem schisma inveteratum* »[1]. Les Donatistes voudraient que le schisme fut une séparation survenue entre fidèles ayant la même religion, les mêmes *sacramenta*, et rien qui les différencie « *in christiana observatione* » : le schisme serait une rupture sans dissentiment. Augustin n'a pas de peine à montrer que le schisme serait alors un effet sans cause. Quand les Donatistes ne seraient pas hérétiques pour leur pratique de la réitération du baptême, ils le seraient du fait de demeurer dans leur schisme invétéré : « *Haeretici estis, vel quod in schismate inveterato permansistis* »[2].

Entre l'hérésie et le schisme cette différence est évidente, que le schisme se détache volontairement de la *Catholica*, tandis que l'hérésie en est éconduite d'autorité. Dans les deux cas, la suite est la même : ni les hérétiques, ni les schismatiques, n'appartiennent plus à la *Catholica*[3]. Ils sont les uns et les autres des branches coupées de la vigne, ils sont retranchés de l'unité de l'Église[4]. Par opposition aux fils de l'épouse légitime, ils sont les enfants des concubines[5]. Agar chassée avec Ismaël figure la répudiation de l'hérésie, du schisme. Comme Sara, l'Église veut qu'on les chasse, qu'on les exclue de l'héritage. Ils ont le baptême, ils sont donc de la semence d'Abraham, oui, mais ils n'ont droit à l'héritage de la vie éternelle que s'ils retournent à

1. *Contra Crescon.* II, 9.
2. *Ibid.* 10.
3. *De fide et symb.* 21. *Civ. Dei*, XVIII, 51. *Enarr.* CXVI, 6. *Serm.* XLVI, 7; CLXXXI, 3 et 6; CCLII, 4.
4. *De catech. rud.* 48. *Enarr.* LXX, 5; LXVIII, I, 11.
5. *De patientia*, 25.

l'Église catholique, d'où leur superbe les a fait chasser[1].

L'excommunié est lui aussi hors de l'Église. Ne confondons pas l'excommunié avec le pénitent. L'excommunié est le catholique qui a été exclu de l'Église en vertu d'une condamnation prononcée par l'évêque : il n'est pas de peine plus grave[2]. L'excommunié est chassé de l'Église comme Adam et Ève ont été chassés du paradis terrestre[3]. Il est, en dépit de son baptême, arraché « *a compage corporis* », comme l'Évangile veut qu'on arrache le membre qui scandalise[4].

* * *

La validité est incontestable des sacrements administrés par les hérétiques, par les schismatiques, s'ils les administrent dans la forme qui est celle de l'Église. Les sacrements portés ainsi hors de l'Église, restent les sacrements de l'Église, cela est vrai du baptême, cela est vrai de l'ordination, cela est vrai de l'eucharistie[5].

1. *Sermo* III : « ... Eodem verbo nasceris, eodem sacramento, sed ad eamdem hereditatem vitae aeternae non pervenis, nisi ad Ecclesiam catholicam reversus fueris. Ex semine Abrahae nasceris, sed filius ancillae foris propter superbiam. » Rapprocher AMBROS. *In Luc.* VII, 95 : « Omnes haereticos et schismaticos a regno Dei et Ecclesia intellege separatos. »

2. *Enarr.* LIV, 9 : « ... castigemus, excommunicemus, cum dilectione a nobis etiam separemus ». *De corrept. et gratia*, 46 : « Ipsa quae damnatio nominatur, quam facit episcopale iudicium, qua poena in Ecclesia nulla maior est... » Le pécheur notoire qui ne se soumet pas à la pénitence, peut etre excommunié. *In Ioa. tract.* XLVI, 8.

3. *De Gen. ad litt.* XI, 54.

4. *De fide et op.* 6. *In Ioa. tract.* XXVII, 6. *Epistul.* CLXII, 22.

5. *Epistul.* LXXXVII, 9 ; XCIII, 46 ; LXI, 2.

Mais une fois rappelé le principe de la validité, Augustin introduit cette restriction que les hérétiques et les schismatiques posent par leur hérésie ou leur schisme un obstacle à l'efficacité du sacrement, en ce sens du moins que l'efficacité du sacrement est suspendue, parce que la charité manque à celui qui le reçoit dans l'hérésie ou dans le schisme, et la charité, c'est autant dire l'Esprit.

Ainsi, le baptême des hérétiques ou des schismatiques est valide, mais le baptisé n'y reçoit pas le saint Esprit, tant qu'il reste étranger à l'unité dans la charité, c'est-à-dire à l'unité de toutes les nations dans la *Catholica* [1]. Des schismatiques nous diront : Que gagnerons-nous à nous rapprocher de vous, puisque vous reconnaissez que nous avons le baptême du Christ? Nous leur répondrons : Vous avez le baptême du Christ, venez à nous pour avoir en outre l'Esprit du Christ [2]. Vous avez le baptême, mais vous n'avez pas la charité, or le baptême sans la charité ne vous sert de rien. Ne poussez pas les

1. *Sermo* CCLXIX. 2 : « ... recte intellegitur, quamvis ipsos baptismum Christi habere fateamur, haereticos non accipere vel schismaticos Spiritum sanctum, nisi dum compagini adhaeserint unitatis per consortium caritatis. » Augustin, dans le contexte, s'applique à justifier par des faits tirés des Actes des apôtres sa distinction de la réception du baptême et de la réception de l'Esprit. — On s'étonne qu'Augustin n'ait pas tenu compte que l'*obex* qui suspend l'efficacité ne peut être que personnel. Il s'ensuit que le baptême, administré par un Donatiste à un petit enfant, ne peut pas ne pas être efficace. Augustin est ailleurs amené à en convenir : « ... parvulus, qui, etiam si fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit. » *Epistul.* XCVIII, 10.

2. *Ibid.* 3 et 4. Saint Jérôme est bien plus ferme, *Dialog. contra Luciferian.* 6 : « Ecclesiae baptisma sine Spiritu sancto nullum est. » En Afrique, on restait frappé de la dualité du rite baptismal : baptême d'eau et imposition des mains de l'évêque, et l'on identifiait l'imposition des mains dans la réconciliation des hérétiques avec l'imposition des mains du baptême. Dans ce sens, voyez PSEUDO CYPRIAN. *De rebaptismate*, 10.

hauts cris : « *Noli clamare* », celui-là n'a pas la charité qui divise l'unité[1].

Le chrétien qui prend part à l'eucharistie hors de l'Église, c'est-à-dire dans le schisme ou l'hérésie, ne bénéficie pas de la vertu de l'eucharistie : loin même que l'eucharistie lui soit profitable, elle lui est nocive, étant sa condamnation :

> Et sancta possunt obesse : in bonis enim sancta ad salutem insunt, in malis ad iudicium. Certe enim, fratres, novimus quid accipiamus, et utique sanctum est quod accipimus, et nemo dicit non esse sanctum. Et quid ait apostolus? *Qui autem manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit* (*I Cor.* XI, 29). Non ait quia illa res mala est, sed quia ille malus, male accipiendo, ad iudicium accipit bonum quod accipit[2].

Hors de l'Église, pas de rémission des péchés, entendez la rémission des péchés mortifères commis par le baptisé après son baptême, rémission administrée normalement *per claves Ecclesiae*. L'Église remet les péchés parce qu'elle a reçu le saint Esprit : donc là où le saint Esprit manque, il n'y a pas de rémission :

> [In Ecclesia] remittuntur ipsa peccata, extra eam quippe non remittuntur. Ipsa namque proprie Spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut quibus remittuntur consequantur vitam aeternam[3].

1. *In Ioa. tract.* VI, 14 et 21. Cf. *Enarr.* CIII, I, 9. — A. donne à sa pensée une précision absolue dans le *De baptismo*, III, 18 : « Si fit illic remissio debitorum per baptismi sanctitatem, rursus debita redeunt per haeresis aut schismatis obstinationem. » *Ibid.* I, 19 ; IV, 17. — Sur cette erreur d'A., la reviviscence de péchés un instant remis, voyez SPECHT, p. 298.
2. *In Ioa. tract.* VI, 15. Cf. *Civ. Dei*, XXI, 25.
3. *Enchiridion*, LXV. Rapprocher *Sermo* LXXI, 20. 33.

La prière même n'atteint Dieu sûrement que si elle monte de l'intérieur de l'Église. *Voce mea ad Dominum clamavi, et exaudivit me de monte sancto suo* (*Ps.* III, 5) : la montagne t'aide donc à être entendu. Si tu ne fais pas l'ascension de la montagne, tu pourras crier, tu ne pourras pas être exaucé. Or quelle est cette montagne? Est-elle reléguée dans quelque région écartée de la terre? Elle est au contraire la pierre de la prophétie de Daniel qui a grandi, qui est devenue une montagne, et qui a couvert toute la surface de la terre (*Dan.* II, 34-35)[1]. La maison de la prière est le temple : quiconque prie hors du temple ne sera pas exaucé dans l'ordre du salut, alors même qu'il le serait dans l'ordre des biens de ce monde que Dieu ne refuse pas aux païens. Celui-là seul prie dans le temple, qui prie dans la paix de l'Église, dans l'unité du corps du Christ, ce corps du Christ qui est fait des croyants répandus dans l'univers entier[2].

D'un mot, quiconque est séparé de l'Église catholique, quelque louable qu'il estime qu'est sa vie, a la colère de Dieu sur sa tête et n'aura pas la vie éternelle, pour le seul crime d'être en rupture avec l'unité du Christ[3]. Augustin trouve une justification de cette thèse dans saint Paul disant : Quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me servira de rien (*I Cor.* XIII, 3).

1. *Enarr.* XLVII, 2. Même thème, *Enarr.* XLII, 4, et formule aussi rigoureuse : « Sanctus mons eius sancta Ecclesia eius... Quisquis praeter istum montem orat, non sese speret exaudiri ad vitam aeternam. »

2. *Enarr.* CXXX, 1. Dieu accueille les prières des païens, mais seulement dans l'ordre des biens temporels, pas du salut : « Audivit te ad temporalia, non te audit ad aeterna, nisi in monte sancto eius adoraveris. » *Enarr.* XCVIII, 14.

3. *Epistul.* CXLI, 5.

Il en conclut que le martyre même est impuissant à préserver de la damnation un chrétien qui n'est pas de l'Église[1]. Celui qui n'aime pas l'unité de l'Église n'a pas la charité de Dieu[2]. Aimer l'Église du Christ est le signe que l'on possède l'Esprit saint et la mesure de cet amour est la mesure de l'Esprit : « *Credamus, fratres : quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum* »[3].

* * *

Appartenir à l'Église, à la *Catholica*, n'est donc pas seulement un devoir ou nécessité de précepte, mais une condition du salut ou nécessité de moyen. Saint Cyprien a dit : Hors de l'Église pas de salut. Augustin tient cette maxime pour incontestée : « *Salus, inquit (Cyprianus), extra Ecclesiam non est. Quis negat* »[4] ? Et l'on vient de voir tout le parti qu'il en tire contre le schisme donatiste.

Cette maxime cependant appelle des atténuations.

1. *Epistul.* CLXXIII, 6 : « Foris ab Ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo caritatis, aeterno supplicio punireris, etiamsi pro Christi nomine vivus incendereris. » Augustin pense aux martyrs que les Donatistes se flattent d'avoir, martyrs qui ont souffert persécution pour une autre cause que la justice. *Epistul.* XLIV, 4 et 7. *Sermo* CXXXVIII, 2. Ce qu'il dit du martyre, il le dit des miracles. *In Ioa. tract.* XIII, 17 : « Nemo vobis fabulas vendat : et Pontius fecit miraculum, et Donatus oravit et respondit ei Deus de caelo. Primo aut falluntur aut fallunt... Teneamus ergo unitatem, fratres mei : praeter unitatem et qui facit miracula nihil est. »
2. *De bapt.* III, 21. *Epistul.* LXI, 2.
3. *In Ioa. tract.* XXXII, 8.
4. *De bapt.* IV, 24. *Sermo ad Caesareen.* 6 : « Extra Ecclesiam catholicam totum potest (habere Emeritus) praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest... fidem habere et praedicare, sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire. » *Sermo* CCLIX, 8 : « Hic vera unitas est, extra quam necesse est in aeternum moriaris. » — Cette doctrine est exprimée par le concile de Carthage de septembre 401 : « ... unitatis, sine qua salus christiana non potest obtineri ». *Cod. can. Eccl. afric.* can. 69.

Celui-là compromet son salut qui est hérétique ou schismatique sciemment, opiniâtrement. On peut appliquer à son cas ce que dit Augustin d'un homme qui, pouvant se faire baptiser dans la *Catholica*, préfère, par je ne sais quelle perversité d'esprit, être baptisé dans le schisme : « *Procul dubio perversus et iniquus est, et tanto perniciosius quanto scientius* ». Par contre, en cas de nécessité extrême, un homme, qui serait catholique de cœur, pourrait recevoir hors de l'unité catholique le baptême qu'il se proposait de recevoir dans l'unité catholique, et, s'il venait à mourir aussitôt ce baptême reçu, on devrait le tenir pour catholique, « *non eum nisi catholicum deputamus* »[1]. Augustin, nous l'avons vu, accorde qu'un Donatiste, qui est donatiste non de son fait, mais du fait de ses parents, qui cherche la vérité avec sollicitude et prudence, qui est prêt à s'y rallier quand il la découvrira, n'est pas à ranger parmi les hérétiques[2].

Ailleurs, dans un texte célèbre, Augustin suppose le cas de Catholiques injustement excommuniés, qui, pour la paix de l'Église, « *pro Ecclesiae pace* », supportent patiemment cet affront immérité; il suppose que l'injustice ne désarme pas qui les a chassés de l'Église et qu'il leur faut mourir sans qu'on la leur ait rendue; il suppose qu'ils ne forment pas de conventicules séparés et qu'ils continuent à défendre persévéramment par leur témoignage la foi qu'ils savent être prêchée dans la *Catholica*; et Augustin les tient pour des Catholiques. Il écrit : « *Hos coronat in occulto Pater in occulto videns* ». Et il ajoute : « *Rarum hoc videtur*

1. *De baptismo*, I, 3.
2. *Epistul.* XLIII, 1.

genus, sed tamen exempla non desunt, immo plura sunt quam credi potest »[1]. Il peut donc se rencontrer des excommuniés mourant hors de l'Église en règle avec Dieu.

Les catéchumènes ne sont pas de l'Église, puisqu'ils n'ont pas reçu le baptême. Cependant, on peut supposer qu'un catéchumène, instruit des vérités chrétiennes, croit déjà et bénéficie de la grâce de la foi : Augustin l'accorde, au moins à titre d'exception, nous l'avons vu.

Les païens enfin. Personne, même parmi les Juifs, écrit Augustin, n'oserait prétendre qu'en dehors d'Israël nul n'a appartenu à Dieu, n'a été de son peuple en un sens non charnel. On ne peut nier, en effet, que quelques hommes se sont rencontrés dans d'autres nations que la nation juive, qui ont été de vrais israélites et des citoyens de la patrie céleste, « *non terrena, sed caelesti societate* », témoin Job, qui était iduméen. Cet exemple prouve que, en dehors du peuple visible de Dieu, le peuple juif, des hommes ont vécu selon Dieu, ont plu à Dieu, ont appartenu à la céleste Jérusalem, étant bien entendu qu'à ces hommes aura été accordé par Dieu de connaître le seul médiateur de Dieu et des hommes, le Christ, pour que ce soit la même foi qui conduise les prédestinés à Dieu[2]. Augustin met la Sibylle de Cumes au nombre « de ceux qui appartiennent à la cité de Dieu », en considération du *carmen* où la Sibylle prophétise le jugement dernier par le Christ fils de Dieu[3]. Le centurion Corneille a été incorporé

1. *De vera relig.* 11. Cf. *De bapt.* I, 26. *Contra Crescon.* II, 26. — On signale une vue pareille chez Origène, *In Levit. homil.* XIV, 3.
2. *Civ. Dei*, XVIII, 47.
3. *Ibid.* 23.

à l'Église par saint Pierre : Augustin admet que, avant de recevoir le baptême, Corneille était déjà purifié d'une certaine manière par les aumônes qu'il avait faites et que Dieu avait agréées [1].

Augustin, peut-on-dire, entrevoit la doctrine de l'âme de l'Église [2], cette âme à laquelle se rattachent les saints que Dieu sanctifie sans qu'ils appartiennent au corps visible de l'Église. Le champ d'action de la grâce divine, en effet, ne coïncide pas avec l'aire de la *Catholica*, il la déborde de toutes parts pour atteindre l'humanité entière. Car Dieu, voulant le salut de tous les hommes, doit pouvoir préparer par sa grâce la volonté de tous les hommes [3]. Certes Augustin ne l'a pas nié, et la vingtième proposition condamnée de Quesnel n'est pas augustinienne : « *Extra Ecclesiam nulla gratia conceditur* ». Mais la doctrine de l'âme de l'Église n'est pas une doctrine dans laquelle pouvait se complaire le docteur qui, combattant le schisme donatiste, a tant appuyé sur la nécessité de l'Église visible et de la *communio sacramentorum*.

1. *Sermo* CXLIX, 7.
2. SPECHT, p. 63. Mais (p. 39) Specht a tort de dire que le terme « âme de l'Église » est augustinien.
3. L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* (1912), p. 85-86.

IV

Les Donatistes veulent que le criterium de la véritable Église soit la sainteté, pour pouvoir reprocher au Catholicisme de manquer de cette sainteté. L'obligation s'impose donc à Augustin de revendiquer pour l'Église la sainteté et d'expliquer pourquoi le Catholicisme n'est pas une pure société de saints. Ce sera le quatrième point de sa synthèse antidonatiste.

L'Église est la sainte Église. Le symbole baptismal de Rome et de Carthage ne porte pas que l'Église est catholique, tandis qu'il porte qu'elle est sainte :

Et in Spiritum sanctum
sanctam Ecclesiam,
remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem.

Tel est le texte ancien du symbole romain attesté par saint Ambroise, et tel est celui du symbole africain attesté par saint Augustin [1]. Les Donatistes ont le même symbole que les Catholiques d'Afrique [2].

1. *Serm.* CCXIII, 6-8, et CCXIV, 10-12. *De fide et op.* 14. *De fide et symb.* 21. *Enchiridion.* XV. *Tractat. inedit.* I, 8 (éd. MORIN, p. 6). — Même texte du symbole dans *De symb. ad catech.* 13 (*P. L.* t. XL, p. 668) attribué à l'évêque de Carthage Quodvultdeus (Ve siècle). *Revue bénédictine*, 1914, p. 157. — Pour saint Ambroise, HAHN, *Bibliothek der Symbole* (1897), p. 36-37.

2. OPTAT, III, 9. AUG. *Contra Crescon.* II, 4.

La formule *sanctam Ecclesiam catholicam* est gallicane et a pour premiers témoins Faustus de Riez et saint Césaire d'Arles.

Le Verbe s'est incarné pour être le médiateur par lequel nous sommes réconciliés à Dieu : sans l'incarnation, pas de médiation [1]. L'Église est la collectivité des réconciliés, la famille des rachetés du Christ, « *redempta familia domini Christi* » [2]. Cette famille tient au Christ plus étroitement que les membres d'une famille ne tiennent au père de famille : elle tient au Christ comme les membres du corps humain tiennent à la tête [3]. Quand Saul, persécuteur de l'Église, est arrêté par le Christ sur le chemin de Damas, le Christ ne lui reproche pas de persécuter ceux qui sont sa famille, ses serviteurs, ses saints, ses frères, il lui dit : *Quid me persequeris?* C'est moi que tu persécutes, car c'est sur mes membres que tu sévis [4]. Corps du Christ est une image, dont la valeur tient à ce qu'elle exprime en rigueur l'union du Sauveur et de ses saints, son Église. Elle n'épuise pas cependant la richesse de cette union.

Adam était la figure du nouvel Adam, *forma futuri* (*Rom.* v, 14) : l'Église a été tirée du côté du Seigneur dormant sur la croix, puisque c'est du côté transpercé du Sauveur (*Ioa.* XIX, 34) qu'ont coulé les *sacramenta Ecclesiae* [5]. L'union du Christ et de l'Église pourra être comparée à l'union d'Adam et d'Ève, dont il est écrit : *Erunt duo in carne una* (*Gen.* II, 24). Le Christ est l'époux, l'Église l'é-

1. *Sermo* XLVII, 21.
2. *Civ. Dei*, X, 35. *Sermo* CCCXII, 4. 10, 11. *Enarr.* XC, II, 1.
3. *Epistul.* CXLII, 1. *Civ. Dei*, XVII, 20.
4. *Serm.* CCCXIV, 4; CCCLXI, 14.
5. *Sermo* CCCXXXVI, 5. *Enarr.* CIII, IV, 6; CXXXI, 7. *In Ioa. tract* CXX, 2. *De Gen. contra Man.* II, 37. *Civ. Dei*, XXII, 17.

pouse, et les deux ne sont qu'un [1]. Les baptisés seront les enfants de cette union. Tandis que Adam et Ève nous ont enfantés pour la mort, le Christ et l'Église nous enfantent pour la vie éternelle [2]. Ève a été par Adam appelée Vie, parce qu'elle est la mère de tous les vivants : ce nom prophétique annonçait le grand mystère de l'Église, notre mère spirituelle, mère des vrais vivants [3], mère de l'unité [4].

Épouse du Christ, l'Église est aussi bien sa fiancée, puisque, pérégrinant en ce monde, elle attend celui qui s'est promis à elle, celui dont elle a reçu le gage, et c'est son sang, celui après lequel elle peut soupirer avec confiance. Augustin ne veut pas qu'une vierge se permette d'aimer son fiancé avant le jour où il l'épouse, sous prétexte qu'il n'est pas chaste d'aimer celui dont on n'a pas la certitude qu'il ne vous tournera pas le dos pour en épouser une autre. Augustin parle ainsi pour légitimer l'amour de fiancée que l'Église voue au Christ et qui ne sera pas déçu. Il s'élève pour parler de cet amour à une véritable poésie mystique :

Donec veniat ad amplexus illos spiritales ubi secure perfruatur eo quem dilexit et cui suspiravit in ista diuturna peregrinatione, sponsa est : et accepit arrham magnam, sanguinem sponsi, cui secura suspirat. Nec illi dicitur : Noli amare, quomodo dicitur aliquando virgini iam desponsatae et nondum nuptae, et iuste dicitur... quia... non castum (*est*) amare eum cui nescit an nubat... Quia vero nullus alius est qui Christo praeponatur, secura amet ista; et antequam illi iungatur amet, et de

1. *Serm.* XCI, 8; CCCXII, 12. *Enarr.* XXX, II, 4; CI, I, 2.
2. *Serm.* XXII, 10; CXXI, 4; CCXVI, 8; CCCXLIV, 2.
3. *De nupt. et concupisc.* II, 12. *Enarr.* CXXVI, 8.
4. *Sermo* CXCII, 2.

longinquo suspiret et de longa peregrinatione. Solus ducet, quia solus talem arrham dedit[1].

En devenant la fiancée du Christ, l'Église a été aimée par lui et purifiée par cet amour. L'Église, en effet, est tirée du genre humain : elle était donc corrompue, et elle est devenue pure. Le Christ l'a faite pure et belle, belle de la beauté du Christ lui-même, la beauté de la justice[2]. L'Église est une créature que Dieu a tirée du péché, puisque l'Église c'est nous : elle était une pécheresse, il en a fait une vierge, « *meretricem invenit, virginem fecit* »[3].

L'Église est vierge et mère comme Marie. Mais, tandis que la virginité de Marie est une virginité préservée, celle de l'Église est une virginité retrouvée, une virginité de cœur, de foi[4]. La virginité de la chair est la gloire du petit nombre : tous doivent avoir la virginité de cœur, c'est-à-dire une foi sans défaillance[5]. En ce sens, l'Église est vierge et dans cette virginité elle compte des milliers de saints. Vierge, elle enfante les baptisés, donc les membres du Christ, maternité virginale qui parfait sa ressemblance avec Marie[6]. Nouveaux baptisés,

1. *Enarr.* CXXII, 5. Cf. *Sermo* CCCLXI, 19 : « Venturus est sponsus Ecclesiae ad tradendos aeternos amplexus... » *Enarr.* CXX, 9 : « Sinistra eius, inquit (*Cant.* II, 6), sub capite meo. Sponsa dicit de sponso, de Christo Ecclesia in amplexu pietatis et caritatis. »

2. *Enarr.* XLIV, 3 : « Etenim sponsa Ecclesia est, sponsus Christus... Assumpta est Ecclesia ex genere humano... Gaudeat sponsa amata a Deo. Quando amata? Dum adhuc foeda... Amata est foeda ne remaneret foeda... Evertit foeditatem, formavit pulchritudinem... Summa et vera pulchritudo iustitia est. »

3. *Sermo* CCXIII, 7. *Tract. inedit.* I, 8 (éd. Morin, p. 6).

4. *Serm.* CXCI, 3; CLXXXVIII, 4.

5. *Enarr.* CXLVII, 10. *De sancta virginit.* 2, 5, 6, 7, 11. *In Joan. tract.* VIII, 8.

6. *Serm.* CXCII, 2, CXCV, 2; CCXIII, 7.

vous êtes les fils nouveau-nés de la chaste mère, les fils de la vierge mère, « *o novelli filii castae matris,... filii virginis matris* »[1].

Les baptisés forment un peuple nouveau, qui peut sans orgueil faire sienne la parole du psaume : *Custodi animam meam, quoniam sanctus sum* (*Ps.* LXXXV, 2). Car il a reçu la grâce de la sainteté en recevant la grâce du baptême et de la rémission des péchés. Le baptême vous a sanctifiés, disait saint Paul (*I Cor.* VI, 11), *sanctificati estis :* si vous avez été sanctifiés, chacun de vous, fidèles, peut dire qu'il est saint, ce ne sera pas de l'orgueil, mais de la gratitude, la gratitude qui convient à tout membre du Christ, et vous feriez injure à la tête dont vous êtes le corps, si vous ne connaissiez pas la sainteté que vous tenez de votre chef[2].

Entre la tête et le corps, entre l'époux et l'épouse, il y a comme unité de personne : « *Unus in uno sumus* »[3]. Non qu'il faille prendre à la lettre une pareille expression, puisque l'on ne saurait concevoir entre le Christ et l'Église qu'une union dans l'ordre de la charité et de la grâce[4]. Pareille union cependant suffit à vérifier entre le Christ et l'Église une *communicatio idiomatum* analogue à celle qui se vérifie dans l'incarnation entre la personne du Verbe et son humanité. La légitimité de cet inter-

1. *Sermo* CCXXIII, 1. *Tract. inedit.* loc. cit.

2. *Enarr.* LXXXV, 4. « Dic Deo tuo : Sanctus sum, quia sanctificasti me ; quia accepi, non quia habui ; quia tu dedisti, non quia ego merui... Iam vide ubi sis, et de capite tuo dignitatem cape. » Cf. *Sermo* CLXXIV, 9 : « In parvulis natis et nondum baptizatis agnoscitur Adam : in parvulis natis et baptizatis et ob hoc renatis agnoscitur Christus. »

3. *Enarr.* XXVI, II, 23. Cf. XXIX, II, 5 ; CI, I, 18 : CIII, I, 2.

4. *Enarr.* LX, 3. *Sermo* CCCLXI, 14. Rapprocher *In Ioa. tract.* CVI, 2, sur la présence spirituelle du Christ dans l'Église en ce monde.

change était reconnue déjà par le donatiste Tyconius, qui en faisait une règle d'interprétation de l'Écriture, règle qu'Augustin lui emprunte[1], et qu'il appliquera tant de fois[2], notamment dans les *Enarrationes in psalmos*.

Il n'est donc pas de nom qui convienne mieux aux membre du corps mystique du Christ, que le nom de saints : non seulement, dans le langage courant, tout évêque est qualifié de saint et de sainteté, *Sanctitas tua*, mais *Sanctitas tua* est donné par Augustin même à des prêtres, à des diacres, à des moines, à des vierges, à des veuves. Augustin s'adressant à son peuple dans ses sermons lui dit : *Sanctitas vestra*.

* * *

Il est aisé de confondre les Donatistes par leur prétention à être individuellement des saints et à constituer eux seuls la sainte Église à l'exclusion de toute la *Catholica*. Mais la difficulté reste entière : l'Église de Dieu est sainte, et visiblement la *Catholica* ne l'est pas[3]. L'antinomie se pose entre la sainteté et la catholicité, entre le corps mystique

1. *De doctr. chr.* III, 44.

2. *Enarr.* LIV, 17. *In Ioa. tract.* XXI, 8. *Serm.* XLV, 5 et CCCXLI, 13. *Enarr.* CXXVII, 3. — L'Eucharistie parfait et aussi représente l'union des fidèles au Christ, le corps mystique du Christ. Voyez DORNER, p. 263-270, et P. B. *L'Eucharistie* (1913), p. 426-428 et 451.

3. Augustin n'ignore rien de l'édification qu'inspirent les saints qui sont dans l'Eglise de son temps et dont les vertus frappent tous les regards. *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 65-73; *Contra Faustum*, V, 9; *De sancta virginit.* 37; *Tract. inedit.* XVII, 2 (p. 70); etc. On ne peut cependant douter qu'Augustin ait été sévère pour les Catholiques : il croit que le nombre des saints est petit parmi eux, par contraste avec la multitude des pécheurs : *Contra Faustum*, XIII, 16; XX, 23. On sait qu'Augustin croit pareillement au petit nombre des élus. *Exposit. in Gal.* 24.

très saint qu'Augustin vient de décrire et la société empirique qu'est la *Catholica toto orbe diffusa,* car c'est nous, chétifs, qui sommes la sainte Église[1].

Augustin n'a jamais dissimulé l'infirmité des fidèles de son temps et de son Église. Il accorde aux Donatistes cette objection dont ils font si bruyamment état[2]. En convertisseur qu'il est, il inclinerait plutôt à majorer le nombre des pécheurs à convertir, il en voit les églises pleines[3]. Il dénonce pis encore, car il montre les mauvais Chrétiens installés sans gêne dans l'Église, assistant avec les bons Chrétiens aux saints mystères, disant avec eux l'oraison dominicale, s'approchant de l'autel comme eux, sans qu'il soit possible aux évêques de séparer des bons Chrétiens ceux pour qui il faut gémir et qui sont l'opprobre de l'Église[4].

D'autre part, l'Église, corps mystique du Christ, est dans les saints : « *Mater Ecclesia quae in sanctis est...* »[5]. Les saints constituent l'Église : « *Omnes sancti quibus perficitur et completur Ecclesia...* »[6].

On n'accusera pas Augustin de se dérober devant l'antinomie, dont il pose les deux termes avec une netteté parfaite : l'Église par vocation est sainte, et en fait elle ne l'est pas. La solution de l'antinomie ne sera pas moins nette.

L'Église, dont le nom même signifie appel ou

1. *Sermo* CCXIII, 7.
2. *Enarr.* X, 1.
3. *De catech. rud.* 11 *Enarr.* XXX, II, 6 : « Istis itaque talibus cum sint plenae ecclesiae... » Voyez encore *Epistul. ad Rom. inchoat. expos.* 18 ; *Enarr.* VII, 9 ; XL, 8 ; XLVI, 5 ; LXI, 10 ; *De fide et op.* 1 ; *In Ioa. tract.* CXXII, 7.
4. *Enarr.* XXX, III, 3. Voyez entre bien d'autres *Sermo* CCXXVIII, 1, sur les scandales que le nouveau baptisé doit être averti qu'il découvrira dans l'Église quand il y sera entré.
5. *Epistul.* XCVIII, 5.
6. *De agone chr.* 22. Cf. *Sermo* IV, 11 et 13. *Enarr.* XLVII, 1.

convocation, se compose de tous les hommes qui dans le temps ont reçu ou recevront l'appel de Dieu, et l'ont suivi ou le suivront[1]. L'Église intégrale est donc à la fois sur terre et dans le ciel[2]. Sur terre, du lever au coucher du soleil, elle loue le nom du Seigneur, mais elle pérégrine, *peregrinatur,* le propre du *peregrinus* étant d'être hors de sa patrie. Dans le ciel, unie à Dieu pour jamais, elle n'a plus à craindre de défaillance de ses membres. En comparaison de l'Église qui est dans le ciel, qui s'y accroît tous les jours, qui finalement sera toute l'Église, celle qui est sur terre, exposée et peinante, n'est qu'une minime part, *portiuncula peregrinans,* encore qu'elle porte le grand nom de *Catholica*[3].

L'axiome *Ecclesia in sanctis est* se vérifie adéquatement dans le ciel, dans le royaume des cieux, dans l'éternité[4]. Les textes scripturaires qui parlent d'une Église sans tache et sans ride (*Eph.* v, 25-27), doivent s'entendre de l'Église glorieuse et parfaite du ciel, non de l'Église de ce monde[5].

1. *Enarr.* LXXXI, 1; LXXVII, 3. *Epistul. ad Rom. inchoat. expos.* 2. *Expos. epistul. ad Gal.* 24. Les saints de l'ancienne Loi, comme Abel, Enoch, Noé, Abraham, appartiennent à l'Église, du fait qu'ils sont saints par la grâce de Dieu. *Enarr.* CXXVIII, 2.

2. *Enchiridion,* LVI. Rapprochez *Epistul.* CLXXXVII, 41 : « Cum habitationem eius cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum, maxime in caelis..., deinde in terra. »

3. *Sermo* CCCXLI, 11 : « Adiungitur ista Ecclesia quae nunc peregrina est illi caelesti Ecclesiae ubi angelos cives habemus,... et fit una Ecclesia civitas regis magni ». *Epistul.* XCI, 1 : « Unde supernae cuiusdam patriae, in cuius sancto amore... periclitamur et laboramus, talem etiam teipsum civem habere vellemus, ut eius portiunculae in hac terra peregrinanti nullum consulendi modum finemque censeres. » (Cette lettre est adressée à un païen de Calama, Nectarius.)

4. En tant qu'elle est l'Église du ciel, elle compte les anges dans sa société. *Enarr.* CXXXVII, 4. *Civ. Dei,* XI, 9.

5. *Retract.* II, XVIII. *De doctr. christ.* I, 15. *De virgin.* 24. *De contin.* 25. *Sermo* CLXXXI, 7.

L'axiome *Ecclesia in sanctis est* se vérifie dès ici-bas dans le nombre des saints qui sont membres du corps mystique du Christ, saints que Dieu seul discerne, mais dont Augustin ne doute pas qu'ils ne soient éminemment dans la *Catholica,* non dans la *pars Donati*. Car, premièrement, le divin semeur a ensemencé de bon grain tout son champ, or son champ est le monde, ce monde de la terre : la parabole ne permet pas de dire qu'il ait ensemencé de bon grain seulement l'Afrique des Donatistes, et livré le reste du monde au semeur de zizanie. La parabole donne donc tort aux Donatistes. Secondement, l'Église a été prédite et prédécrite par Dieu, et elle se manifeste maintenant à tous les regards : elle se manifeste catholique, Dieu ayant annoncé qu'elle serait catholique : on ne peut chercher en dehors de la *Catholica* l'Église des saints qui a été annoncée de même par Dieu [1].

L'Église de ce monde ou *Catholica* sera donc éminemment l'Eglise des saints, mais elle ne le sera pas exclusivement. La *Catholica,* en effet, est une société de saints mêlée de pécheurs : les saints appartiennent à la colombe sans fiel, mais en ce monde la colombe gémit parmi les corbeaux [2]. La *Catholica* est une « *permixta Ecclesia* », elle est le « *corpus Christi mixtum* » [3]. Elle est l'aire que le van n'a pas encore nettoyée et où paille et grain sont confondus pour un temps, elle est le champ où la

1. *Enarr.* CXLIX, 3.
2. *In Ioa. tract.* VI, 17.
3. *Ibid.* XXVII, 11. *De doct. christ.* III, 45. Augustin rappelle que Tyconius avait accepté le principe de l'Eglise mêlée, qu'il appelait *Domini corpus bipartitum.* Augustin critique l'expression : « Poterat ista regula et sic appellari ut diceretur de permixta Ecclesia. »

zizanie ne sera séparée du blé que par les moissonneurs au jour de la moisson : deux images prises aux paraboles du Sauveur, et qui avaient servi déjà à saint Cyprien à exprimer la même vérité (*Epistul.* LIV, 3). Augustin les a adoptées dès son premier écrit théologique, composé à Rome en 388, le *De moribus Ecclesiae catholicae*[1]. Elles reviennent constamment dans sa controverse avec les Donatistes. Elles se complètent par d'autres images bibliques : l'arche, figure de l'Église, abritait dans ses flancs des colombes et des corbeaux : le filet de la pêche miraculeuse ramène des poissons bons et des poissons mauvais : le troupeau ne peut pas ne pas compter des brebis et des boucs[2]... L'Église mêlée est l'Église du temps : « *Area est Ecclesia huius temporis, saepe diximus, saepe dicimus, et paleam habet et frumentum* »[3].

Saint Cyprien l'avait dit déjà, les bons Chrétiens n'ont pas le droit de prendre prétexte des mauvais Chrétiens pour se retirer de l'Église (*loc. cit.*). Augustin, fidèle à cette doctrine, la complète en montrant que l'Église peut être mêlée de pécheurs sans qu'on ait à redouter que la présence des pécheurs contamine les saints. Le traité *Contra epistulam Parmeniani,* en 400, a été composé par Augustin sur cette unique et grave question[4], soulevée par les Donatistes. A les en croire, en effet, il faut rompre avec les méchants pour n'être pas

1. *De mor. Eccl. cath.* 76.
2. Ces figures servaient déjà du temps de Tertullien. *De idololat.* 24 : « Viderimus si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in Ecclesia erit. » Nous avons signalé l'antithèse chez Calliste.
3. *Enarr.* XXV, II, 5. Voyez SPECHT, p. 69-75.
4. *Retract.* II, XVII.

souillé par leurs péchés, et l'on doit renoncer à l'unité pour préserver sa sainteté individuelle. Non, répond Augustin, Dieu même permet que méchants et bons soient mêlés dans l'Église du temps, et il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde, mais les méchants ne font tort aux bons que si les bons acquiescent aux péchés des méchants [1].

Nous dirons donc que la *Catholica* est sainte dans les saints, autrement dit dans ceux de ses membres qui sont saints et que, à ce titre, Dieu seul discerne [2]. Mais nous dirons aussi que ces saints ont en commun avec les pécheurs l'unité visible ou *societas sacramentorum*, en entendant par *sacramenta* aussi bien la règle de foi que les sacrements proprement dits.

D'une part, être de cette *societas sacramentorum* est pour tout croyant une obligation, et aussi bien une condition du salut. D'autre part, nous sommes assurés de trouver toujours dans la *Catholica* des sacrements valides et efficaces. Nous en sommes d'autant plus assurés, que nous n'acceptons pas que la validité dépende de la sainteté du ministre : le baptême vaut, fût-il administré par un homicide [3]. Car l'Esprit saint opère dans la *Catholica* et il fait ce qu'il fait même par les mains de ministres, non seulement simples et ignorants, mais indignes, damnables [4]. Le ministre visible n'est qu'un instrument : le ministre véritable est le ministre invisible, le Christ, de qui seul dépend la vertu du sacrement, le *visibile ministerium* étant, dans l'économie établie

1. *De fide et op.* 7.
2. *Civ. Dei*, XX, 7.
3. *In Ioa. tract.* V, 19. *Sermo* LXXI, 37.
4. *Epistul.* XCVIII, 5.

par le Christ, la condition de l'*invisibilis gratia* [1].

Mais participer aux sacrements de la *Catholica*, y participer corporellement, n'est pas pour autant la preuve qu'on soit spirituellement membre du corps du Christ [2]. La *societas sacramentorum* est une société extérieure qui ne préjuge pas du cœur de ses membres : les bons sont, dans nos églises, séparés des méchants par leurs sentiments, non par leur place [3]. Dieu souffre la présence des méchants dans cette unité comme il a souffert Judas à la cène, jusqu'à le communier de la première eucharistie en même temps que les autres apôtres [4]. Tous les pécheurs ne sont d'ailleurs pas, tant s'en faut, assimilables à Judas.

L'apôtre saint Jean a écrit : Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes, la vérité n'est pas en nous (*I Ioa.* I, 8). Les saints mêmes pèchent chaque jour, mais leurs péchés sont sans gravité, et il suffit pour les effacer chaque jour de la prière quotidienne : Remettez-nous nos dettes. Toute l'Église dit chaque jour à Dieu dans l'oraison dominicale : Remettez-nous nos dettes, et Dieu les remet, en effet [5]. Puis, il y a les pécheurs coupables de fautes grièves, mais qui les reconnaissent et qui en font pénitence : ils sont des membres infirmes dans le corps du Christ, ils sont

1. *Contra Crescon.* II, 26. *In Ioa. tract.* VI, 8. Cf. *Tractat. inediti*, XXXII, 8 : « Dominus et episcopus episcoporum fecit securum, ne spes vestra in homine sit. »

2. *Contra litt. Petil.* II, 247. *De bapt.* II, 26. *Contra Crescon.* II, 26. *Civ. Dei.* I, 35 ; XXI, 25. *Quaest. euang.* II, 48. *In Ioa. tract.* XXVII, 11. *Enarr.* XXXIX, 12.

3. *Enarr.* VIII, 1 ; XXV, II, 10. *Sermo* LXXIII, 4 : « Dico sane caritati vestrae, et in apsidis sunt frumenta, sunt zizania. »

4. *Enarr.* X, 6 ; XXXIV, I, 10. *Epistul.* XLIII, 23. *In Ioa. tract.* L, 1[illegible].

5. *Enchiridion* LXXI et tout le *Sermo* CLXXXI.

guérissables, à condition de n'être pas amputés[1].

Au delà, enfin, sont les pécheurs qui sont retranchés du corps du Christ, entendez les pécheurs qui refusent d'être des pénitents. Augustin le dit très clairement quand il dit : « *Sunt et paenitentes in membris eius : non enim exclusi et separati sunt ab Ecclesia eius* »[2]. Encore ne doit-on pas dire que ceux qui sont « exclus et séparés » ne peuvent espérer guérir, car des pécheurs qui ont été retranchés de l'Église peuvent revenir à résipiscence, solliciter fût-ce tardivement, fût-ce à l'heure de la mort, leur réconciliation, et recouvrer ainsi ce qu'ils avaient perdu[3]. Il n'y a de désespéré que l'impénitence finale, qui est proprement le péché contre le saint Esprit.

Cependant l'Église ne retranche pas du corps du Christ tous les pécheurs qui pour leurs fautes et pour leur endurcissement méritent d'en être retranchés : que de pécheurs, en effet, dont les fautes sont secrètes, échappent à la juste rigueur de l'Église! Ces pécheurs-là, leur vie durant, participent indûment aux sacrements et sont dans l'unité de la *Catholica*, ils n'en sont chassés que par la mort[4]. Si les saints, si les fidèles qui appartiennent vraiment au Christ, sont les ais imputrescibles de l'arche (*Gen.* VI, 14), ces pécheurs sont les ais pourris. Dieu nous préserve d'être ce membre pourri qui mérite

1. *Sermo* CXXXVII, 1. Rapprocher *De continent.* 25. *De doctr. chr.* I, 15. J'ai développé ce sujet dans mes *Etudes d'hist. et de théol. pos.* première série, édit. de 1920, p. 194-224.

2. *Enarr.* CI, I, 2. Cf. *Sermo* CXXXVII, 1.

3. *De vera relig.* 10. *De mor. Eccl. cath.* I, 76.

4. *Sermo* CCXXIII, 2. Cf. *Epistul.* CXLIX, 3 : « Separantur multi ab Ecclesia, sed cum moriuntur, qui tamen cum vivunt per sacramentorum communionem unitatisque catholicae videntur Ecclesiae copulati. »

d'être amputé, et qui ne peut pas toujours l'être[1].

Ces pécheurs, qui sont dans l'Église en tant qu'elle est *societas sacramentorum*, sans appartenir pour autant au corps mystique du Christ, doivent être tolérés par nous. La discipline de l'Église ne doit pas se relâcher, ni sa vigilance s'endormir, ni ses évêques se taire et fermer les yeux, en présence des scandales. Mais, pour le reste, il faut savoir souffrir les pécheurs. Nul de nous, en effet, ne sait ce que sera demain le fidèle qui aujourd'hui est un pécheur : « *Homines ergo bonos imitare, malos tolera, omnes ama* »[2]. L'Église fait confiance à toutes les bonnes volontés et n'abandonne que les contempteurs de ses soins. Elle est l'hôtellerie où le bon Samaritain porte le blessé relevé quasi mort sur le chemin, l'hôtellerie où se refont les voyageurs en route vers l'éternelle patrie : nous avons tous besoin de nous refaire dans l'hôtellerie[3]. Souffrons les pécheurs, parce que peut-être nous avons été souffert nous-même : Si tu as toujours été bon, aie de la miséricorde ; si tu as jadis été pécheur, aie de la mémoire ; et qui donc a toujours été bon[4] ? Qui peut se flatter de le rester jusqu'à la fin de sa vie[5] ? Dans l'aire qu'est l'Église du temps, le bon grain est exposé à devenir de la paille, la paille peut devenir du bon grain : des fidèles que l'on voyait persévérer défaillent et périssent, d'autres qui étaient mauvais se convertissent et revivent : la vie présente est pleine de ces tris-

1. *In Ioa. tract.* XXVI, 13 : « Non sit putre membrum quod resecari mereatur. » Cf. *In ep. Ioa. tract.* III, 4 et 5.
2. *De catech. rud.* 55. *Sermo* XLVII, 6 : « Nec ideo ista dicimus, fratres, ut corripiendi dormiat diligentia... Disciplina exerceatur... »
3. *Quaest. euangel.* II, 19. *Sermo* CXXXI, 6.
4. *Sermo* XLVII, 6.
5. *Enarr.* CXXI, 4.

tesses et de ces consolations, « *Plena est vita haec suppliciis atque solatiis* ». Que le bon grain se réjouisse en tremblant, qu'il ne cherche pas à se dégager de la paille à laquelle il est mêlé dans l'aire, qu'il se garde bien de vouloir sortir de l'aire : quand viendra celui qui a le van dans ses mains, le grain qui ne sera pas trouvé dans l'aire ne sera pas recueilli dans le grenier, « *Quod in area non invenerit ad horreum non levabit* »[1]. N'entreprenons pas de séparer le blé et la zizanie : ce sera au jour de la moisson le rôle des anges, qui ne se tromperont pas comme nous risquons de nous tromper : « *Nos homines sumus, angeli messores sunt* »[2]. La *Catholica* vous dit : Gardez-vous de renoncer à l'unité et de déchirer l'Église de Dieu, sous l'illusoire prétexte de la purifier avant l'heure[3].

Au jour du jugement s'accomplira la parole sur celui qui doit venir vanner l'aire, recueillir le grain dans le grenier, jeter la paille dans le feu inextinguible. Les paraboles se vérifieront alors : la parabole du filet, où les bons poissons ne sont séparés des mauvais que la pêche finie et le filet tiré sur la grève ; la parabole du froment et de la zizanie, que le maître laisse pousser ensemble jusqu'à la moisson ; la parabole du festin des noces, où la cohue est grande des gens que l'on fait entrer, mais d'où sera jeté dehors l'homme qui n'a pas le vêtement nuptial... Toutes ces comparaisons qui prouvent que la *Catholica* est mêlée, prouvent pareillement que Dieu attend son heure pour prononcer la séparation des

1. *Sermo* CCXIII, 2. Cf. *Enarr.* XXV, II, 5 ; CXIX, 9. *Epistul.* CCVIII, et 4.
2. *Sermo* LXXIII, 4.
3. *Enarr.* CXIX, 9

pécheurs et des saints. Noë a mis cent ans à construire l'arche : Dieu prend le temps qu'il veut[1]. Dieu est taciturne, mais il parlera : « *Tacui, numquid semper tacebo ?* » Dieu est longanime, mais parce qu'il voit et se tait, parce qu'il voit et supporte, ne crois pas qu'il soit indifférent, inique[2]. Dieu veut sauver le monde d'abord par la miséricorde, et ne le juger qu'ensuite[3]. La divine patience doit nous être une leçon de patience : « *Aeternus est, tardat, longanimis est... Iunge cor tuum aeternitati Dei* »[4].

* * *

La théorie de l'Église, qui prend corps ainsi en opposition au puritanisme décevant des Donatistes[5], est une conciliation de la foi en la sainteté du corps mystique et du fait de la société mêlée qu'est la *Catholica* visible. Les deux termes de l'antinomie sont aussi anciens que le christianisme, puisque de tout temps le christianisme a été le corps mystique du Christ décrit par saint Paul et la société des baptisés. On ne peut donc pas dire, comme Reuter, que nous surprenons dans la pensée propre d'Augustin une double idée de l'Église, l'une « acatholique », sinon même « anticatholique », selon laquelle l'É-

1. *Sermo* CCCLXI, 21 : « Ergo fratres, et modo aedificatur arca, et illi centum anni tempora ista sunt... Christus Deus propter nos homo aedificat Ecclesiam : illi arcae fundamentum se ipsum posuit : cotidie ligna imputribilia intrant in arcae compaginem. »
2. *Sermo* XLVII, 5.
3. *Sermo* V, 1. *Enarr.* XLII, 4.
4. *Enarr.* XCI, 8.
5. Et cette théorie vaudra contre le Pélagianisme qui se persuade que les justes sont sans péché, et que l'Église, composée de justes, est « omnino sine macula et ruga ». *De haer.* 88. *De gest. Pelag.* 27-28. Tout le *Sermo* CLXXXI.

glise est une pure *communio sanctorum*; l'autre catholique et même « vulgärkatholisch », selon laquelle l'Église est une société hiérarchique et une *communio sacramentorum*[1]. Car d'abord concevoir l'Église comme une société de saints n'est une conception anticatholique que si on conçoit l'Église uniquement comme une société de saints. D'autre part, concevoir l'Église comme une empirique *societas sacramentorum*, et rien que cela, est une conception, non pas catholique, mais acatholique. Les deux conceptions ne sont donc justes qu'à la condition de n'être pas exclusives l'une de l'autre. Puis, si ce dualisme n'est pas nouveau, nous l'avons dit, la conciliation qu'Augustin en fait n'est pas davantage nouvelle, puisque Cyprien la pratiquait aussi bien, à l'encontre du puritanisme des Novatiens. Et, au fond, il n'y a pas de Catholicisme sans cette conciliation de la sanctification qui est la fin et de la *societas sacramentorum* qui est le moyen.

La liberté de Dieu reste absolue. Dieu a de ses prédestinés parmi les ennemis actuels de l'Église. Au regard de la prescience divine, beaucoup qui sont actuellement hors de l'Église lui appartiennent, en tant qu'ils sont prédestinés[2]. Ils sont hérétiques de nom, mais Dieu sait qu'ils feront leur salut, et pour lui en puissance ils sont ce qu'ils seront. Ils n'appartiennent pas à la *Catholica* visible, peut-être ne lui feront-ils pas retour avant de mourir (Augustin du moins ne le prévoit pas), ils appartiennent néanmoins à l'Église invisible des saints (nous dirions : à l'âme de l'Église), à l'Église définitive des prédes-

1. Reuter, p. 250-251. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III³, p. 147-151, abonde dans le même sens. Loofs, *Leitfaden*, p. 377, à la suite de Dorner, p. 281-282, a mieux compris.
2. *Civ. Dei*, I, 35.

tinés, à l'épouse sans tache et sans ride, à la colombe, au jardin fermé, à la source scellée, au puits d'eau vive, au paradis planté d'arbres couverts de fruits[1].

Si l'avantage est inappréciable d'être dans la *societas sacramentorum,* il ne saurait suffire au Catholique d'avoir reçu le baptême, et de ne tomber ni dans le schisme, ni dans l'hérésie, quitte à vivre jusqu'à son dernier jour dans des désordres qu'il ne rachète pas, pour se croire de ceux dont saint Paul dit qu'ils sont sauvés *quasi per ignem* (*I Cor.* III, 15)[2]. L'incorporation à l'Église serait vaine si elle n'était pas accompagnée de la foi, et si la foi était sans œuvres, c'est-à-dire morte : nul ne peut se promettre la vie éternelle sans cette foi vivante[3]. Ne nous faisons pas de notre nom de Catholique un prétexte de présomption : tremblons en pensant aux Juifs : « *Terreamini quia videtis amputatos ramos naturales* ». Ne nous enorgueillissons pas à la face des hérétiques et des schismatiques, qui sont eux aussi des rameaux coupés. O vous tous qui êtes dans l'Église, n'insultez pas ceux qui sont hors de l'Église, mais plutôt priez pour qu'ils y viennent vous rejoindre[4]. Et veillez sur votre propre persévérance, sinon sur votre propre conversion : « *Fratres dilectissimi, viscera Ecclesiae, pignora Ecclesiae, filii matris caelestis, audite cum tempus est* »[5].

1. *De bapt.* V, 38 : « In illa ineffabili praescientia Dei, multi qui foris videntur intus sunt, et multi qui intus videntur foris sunt ». *Ibid.* IV, 4, même doctrine. — Rapprocher *In Ioa. tract.* XLV, 12 : « Quam multae oves foris ! Quam multi modo luxuriantur, casti futuri ; quam multi blasphemant Christum, credituri in Christum !... Item quam multi intus laudant, blasphematuri : casti sunt, fornicaturi !... Non sunt oves. De praedestinatis enim loquimur. »
2. *Civ. Dei*, XXI, 21. *Enchiridion*, LXVII.
3. *De fide et op.* 49.
4. *Enarr.* LXX, 5 ; XCVII, 7. *Sermo* XLVI, 14 et 25.
5. *Enarr.* CIII, I, 11.

V

Résumons-nous : la *Catholica,* mondiale et une, est telle en vertu d'un dessein de Dieu que nous révèle l'Écriture, et à cela on reconnaîtra qu'elle est l'Église de Dieu. Il est nécessaire de lui appartenir, parce que en dehors d'elle point de salut. Elle est sainte par vocation, elle est sainte dans ses saints, mais elle n'en est pas moins sur terre une société où pécheurs et saints sont mêlés.

Telle est en raccourci la théorie de l'Église que saint Augustin oppose au Donatisme. Cependant enfermer la doctrine d'Augustin dans ces arguments, si riches soient-ils, serait l'appauvrir de ce qu'elle a de plus personnel, de plus persuasif peut-être, et c'est proprement la dévotion vouée par Augustin à cette Église que sa dialectique défend, mais qu'il ne se cache pas d'aimer.

Par Église, Augustin n'entend pas ici l'Église d'Hippone dont il est l'évêque, mais la *Catholica* pour autant qu'elle est répandue dans le monde entier et qu'elle embrasse les Chrétiens qui ont vécu avant nous ou ceux qui viendront après nous jusqu'à la fin des temps [1]. L'Église qu'Augustin veut que nous

1. *Enarr.* LVI, 1 : « Caput est ipse Salvator noster..., corpus autem

aimions est l'Église, abstraction faite des mauvais Chrétiens qu'on y doit tolérer provisoirement en ce monde, l'Église sainte qu'il appelle du nom de « *hortus dominicus* » [1], et de « *familia Christi* » [2]. Mais c'est surtout l'Église sanctifiante, l'Église dont l'œuvre est de coopérer à la rédemption et d'être en cela la servante de Dieu [3].

L'Église ainsi conçue est facile à personnifier, elle l'est presque constamment par Augustin. Il ne lui suffit pas de voir dans l'Église une maison, la maison de Dieu, ou le temple de Dieu, ou encore la cité de Dieu. L'image paulinienne du corps du Christ entendu de l'Église, pour profonde qu'elle est, se prête mal aux habitudes d'une imagination romaine. Mais l'Église, épouse du fils unique de Dieu, est, dans l'éloquence d'Augustin, une matrone pudique [4], en même temps qu'une vierge [5]. Elle est une veuve, puisque son époux n'est plus de ce monde visible, et que, aux prises avec l'adversaire qu'est le démon, elle interpelle chaque jour le juge de sa cause, comme fait la veuve de la parabole (*Luc.* XVIII, 1-8) [6]. Par allusion au baptême qui est une naissance, l'Église, dont les mains nous reçoivent au sortir

eius est Ecclesia, non ista, aut illa, sed toto orbe diffusa, nec ea quae nunc est in hominibus qui praesentem vitam agunt, sed ad eam pertinentibus etiam his qui fuerunt ante nos et his qui futuri sunt post nos usque in finem saeculi. »

1. *Sermo* CCCIV, 2 : « Habet, habet, fratres, habet hortus ille dominicus, non solum rosas martyrum, sed et lilia virginum, et coniugatorum hederas, violasque viduarum. »

2. *Epistul.* XXX, 31 : « A familia Christi oratum est pro Petro, oratum est pro Paulo : et nos in eius familia esse gaudemus ». *Civ. Dei*, I, 35 : « ...redempta familia domini Christi et peregrina civitas regis Christi. »

3. *Enarr.* LXXXVIII, II, 14.

4. *Contra Faustum*, XV, 6 : « Audes insultare matronali verecundiae coniugis unici filii Dei. »

5. *In Ioa. tract.* XIII, 12-13.

6. *Enarr.* CXXXI, 23 et CXLV, 18.

de la piscine baptismale, sera comparée à une sage-femme, comme le Christ dont l'Évangile nous instruit peut être comparé à un maître d'école, et Augustin dira : « *Una est obstetrix in hac civitate quae omnes excipit, et unus est hic litterarum magister qui omnes docet* »[1].

Par dessus tout, l'Église est une mère, notre mère selon l'Esprit. N'enfante-t-elle pas les baptisés ? Ne les nourrit-elle pas du lait de la doctrine ? Ses fidèles ne sont-ils pas des enfants qu'elle regarde grandir en sagesse ? Puissent-ils réjouir leur père par le progrès de leur sagesse, comme dit l'Écriture, et puissent-ils ne pas attrister leur mère par leurs défaillances ! Car vraiment Dieu est leur père et l'Église leur mère[2]. Augustin, s'adressant à des catéchumènes qui vont recevoir le baptême, leur dit :

Popule qui nasceris, quem fecit Dominus, enitere ut salubriter pariaris, ne feraliter abortiaris. Ecce uterus matris Ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem fidei producat, laborat in gemitu suo[3].

La piscine baptismale est pour Augustin l'*uterus* de la mère Église, les *viscera materna* de l'Église. Il continue, fidèle à la même image :

Popule qui crearis lauda Deum tuum : lauda, qui crearis, lauda Dominum tuum. Quia lactaris, lauda ; quia aleris, lauda ; quia nutriris, profice sapientia et aetate... Ut competentes competenter adulescite in Christo, ut in virum perfectum iuveniliter accrescatis. Laetificate, ut scriptum est, profectu sapientiae vestrae patrem vestrum, et nolite defectu vestro contristare matrem

1. *De peccat. merit.* I, 55.
2. *Sermo* CCXVI, 8.
3. *Sermo* CCXVI, 7.

vestram. Amate quod eritis. Eritis enim filii Dei et filii adoptionis... Pater Deus est, mater Ecclesia [1].

L'Église est une mère par toute son action, par toute sa patience, elle l'est même pour ses ennemis. Quoi qu'elle ait à supporter d'eux en ce monde, elle ne leur témoigne nulle colère, même quand elle leur oppose sa terrible dicipline [2]. Son visage, comme la charité, sait être souriant ou sévère, mais il n'est hostile à personne, et maternel toujours : « ...*aliis blanda, aliis severa, nulli inimica, omnibus mater* » [3].

Paternité de Dieu, maternité de l'Église, deux amours inséparables : aimons donc Dieu et aimons son Église, aimons Dieu comme notre père, aimons l'Église comme notre mère :

Amemus DominumDeum nostrum, amemus Ecclesiam eius, illum sicut patrem, istam sicut matrem, illum sicut dominum, hanc sicut ancillam eius, quia filii ancillae ipsius sumus. Sed matrimonium hoc magna caritate compaginatur : nemo offendit unum et promeretur alterum... Quid prodest si Dominum confiteris... et blasphemas Ecclesiam eius ?... Si haberes aliquem patronum cui cotidie obsequereris, cuius limina serviendo contereres, quem cotidie, non dico salutares, sed et adorares, cui

1. *Ibid.* et 8. — *Sermo* LVI, 5 : « Deum patrem... habebitis cum nati fueritis, quamquam et modo antequam nascamini illius semine concepti estis, tamquam utero Ecclesiae in fonte pariendi ». *Enarr.* V, 8 : « ...in multitudine hominum perfectorum et beatorum.... quibus civitas illa constabit, quam nunc parturit et paulatim parit Ecclesia. » *Enarr.* LVII, 5 : « Nascuntur intra viscera Ecclesiae quidam parvuli, et bonum est ut formati exeant ne abortu labantur. Generet te mater, non abortiat. Si patiens fueris usquequo formeris, usquequo in te certa sit doctrina veritatis, continere te debent materna viscera... » Voyez encore *Enarr.* CXXVI, 8. — *Sermo* CCCXLIV, 2 : « Ex ipsorum parentum amore perpende quantum diligere debeas Deum et Ecclesiam... » Même theme. *Epistul.* CCXLIII, 8. *Conf.* I, 11.

2. *De catech. rud.* 23.

3. *Civ. Dei*, XVIII, 51.

impenderes fidelia obsequia, si unum crimen de eius coniuge diceres, numquid domum eius intrares? Tenete ergo, carissimi, tenete omnes unanimiter Deum patrem et matrem Ecclesiam [1].

L'Église, qui nous enfante à la vie chrétienne, prend soin de notre allaitement : elle nous porte entre ses bras, elle nous donne sa doctrine qui est pour les « *infantes* » le lait dont parle saint Paul, en attendant que « *perfecti* » nous puissions être nourris d'aliment solide [2]. Augustin parle de ces soins avec une gracieuse tendresse. Dieu a pourvu à notre croissance en nous donnant le lait de l'Église, de peur que, à peine nés, nous ne périssions d'inanition, « *foris a visceribus matris fame moriemini* » [3]. L'Église veille sur ses « *infantes* », elle couvre sous ses ailes inquiètes ces tendres êtres [4]. La comparaison évangélique de la poule et des poussins s'entend à merveille de l'Église [5]. Et l'Église fait du bois de la croix un nid pour ses petits, le nid de l'Église, où abrités ils attendent leurs ailes, les ailes de la charité [6]. Nul n'a parlé plus pathétiquement que le fils de Monique du cœur maternel de l'Église.

Il n'imagine pas que ce cœur puisse être impassible. L'Église est bien figurée par saint Pierre marchant sur les eaux, perdant pied, criant au Sauveur :

1. *Enarr.* LXXXVIII, II, 14. Cf. *Sermo* LVII, 2. *Conf.* VII, 1.
2. *Enarr.* XXXVIII, 3.
3. *Enarr.* CXXX, 14.
4. *Contra Faustum*, XV, 3 : « ...parvulos tuos... quos vel tamquam ova sollicitis alis foves,... teneros fetus tuos. » *De mor. Eccl. cath.* 17 : « Illi quos quasi vagientes Ecclesiae catholicae ubera sustentant... »
5. Voyez le pittoresque développement de la comparaison, *In Ioa. tract.* XV, 7. Cf. *Contra Faustum*, XIV, 9 : « ... sub alas catholicae matris pullis fugientibus... »
6. *Enarr.* CI, I, 8.

Je péris! Comme Pierre, l'Église connaît l'infirmité humaine : « *Quia Ecclesia est et habet infirmitatem humanam* ». Mais le Seigneur lui tend la main, pour la soutenir sur les flots mouvants, comme il a fait pour l'apôtre. Il console ses peines, il guérit ses blessures : « *Multi dolores, sed multae consolationes, amara vulnera, sed suavia medicamenta*[1] ».

L'Église est la mère des saints, et non plus seulement des baptisés, parce que les baptisés reçoivent d'elle le saint Esprit qui opère leur sanctification, et aussi parce qu'elle réconcilie les baptisés qui, par l'hérésie, par le schisme, par les fautes mortelles, se sont trouvés retranchés de la vie des membres du corps du Christ. Car l'Église, qui par le don du saint Esprit est en ce monde la féconde mère de tous les saints, ne refuse de réconcilier aucun converti : ne rappelle-t-elle pas avec des larmes tous ceux qui se sont orgueilleusement dégoûtés et détournés de ses mamelles[2]? Il n'est pas d'hérétique à qui l'Église refuse la paix, s'il répudie ses impiétés hérétiques, et à qui elle juge que sa discipline doive fermer sa miséricorde[3]. Il n'est pas de pécheur, tombé après son baptême, que l'Église ne soit disposée à réintégrer dans la communion, s'il fait pénitence, et ceux-là qui déniaient à l'Église cette faculté ont été, eux, rejetés de la communion catholique à cause de leur cruauté[4].

L'Église est l'épouse du Christ, Augustin n'hésite

1. *Enarr.* XCIII, 22.

2. *Epistul. ad Rom. inch. expos.* 15 : « Nonne omnes ad ubera sua quae superbo fastidio reliquerunt cum lacrimis revocat? »

3. *Ibid.* : « ...omnibus... ad sponsam Christi redeuntibus et errorem atque impietatem paenitendo damnantibus, nulla catholica disciplina negandam Ecclesiae pacem et claudenda viscera misericordiae iudicavit. »

4. *Ibid.* Allusion aux Novatiens.

pas à parler de l'amour que le Christ a pour son épouse, et de l'amour que l'Église rend à son époux : l'Église est sa bien aimée, sa belle, « *amata eius, sponsa eius, pulchra eius* », elle parle au Christ le langage ardent de l'époux du Cantique, « *loquitur amans et ardens in eum* ». Cet amour spirituel réciproque fait les délices de ceux qui en ont goûté la douceur, et ceux-là l'entendent bien qui aiment le Christ [1]. Cet amour est le secret de la chambre du roi : mais vous n'êtes pas des profanes exclus de cette intimité, parlez donc le langage de l'épouse puisque vous aimez avec elle, et vous aimez avec elle si vous êtes de l'Église, « *amatis autem cum illa, si estis in illa* » : n'ayez pas un autre langage, et gardez-vous de quiconque parle, sent, croit, prêche du Christ autrement que ne parle, sent, croit et prêche son épouse [2].

Par la sainteté de ces noces, je vous en conjure, aimez l'Église, cette Église, soyez de cette Église, soyez cette Église : aimez le bon pasteur, priez pour les brebis dispersées : qu'elles viennent elles aussi, qu'elles reconnaissent la voix du pasteur, qu'elles l'aiment, qu'il n'y ait qu'un troupeau et qu'un pasteur : « *Orate et pro dispersis ovibus : veniant et ipsi, agnoscant et ipsi, ament et ipsi* » [3].

Le Catholique ne doit pas se lasser de dire aux dissidents : Venez, venez, la colombe vous appelle,

1. *Sermo* CXXXVIII, 6.
2. *Ibid.* 7 : « ... Ipsis inhaeream in corpore tuo, ipsis socier, cum ipsis te fruar... Ne incurram in eos qui alia de te dicunt, alia de te sentiunt, alia de te credunt, alia de te praedicant... »
3. *Ibid.* 10 : « Hortor vos, obsecro vos per sanctitatem talium nuptiarum, amate hanc Ecclesiam... » On citerait vingt textes pour un où Augustin emprunte le lyrisme du Cantique ou des Psaumes pour l'appliquer à l'Église épouse du Christ et belle de sa beauté. Voyez, par exemple, *Enarr.* CIII, I, 6 : « Ergo tu, Ecclesia, habes decorem... »

et elle vous appelle en gémissant. O Catholiques, mes frères, appelez par vos gémissements, par vos prières, par vos jeûnes ; que les dissidents découvrent votre charité et la douleur que vous avez de leur absence. A chacun d'eux que votre invitation parvienne, qui dira : Viens, viens, n'aies pas peur : viens, tu te réjouiras de venir. Viens à la colombe à qui il a été dit : Une est ma colombe... Viens à elle, viens [1]. Augustin est incomparable d'émotion, de tendresse, de lyrisme, dans des développements de ce style à l'adresse des Donatistes [2].

1. *In Ioa. tract.* VI, 15 : « Veni ergo, veni, et noli dicere : Iam habeo, iam sufficit mihi. Veni, columba te vocat, gemendo te vocat. Fratres mei, vobis dico : gemendo vocate, non rixando. Vocate orando, vocate invitando, vocate ieiunando : de caritate intellegant quia doletis illos. Non dubito, fratres mei, quia si videant dolorem vestrum, confundentur et reviviscent. Veni ergo, veni. Noli timere. Time si non venis, immo non time, sed plange. Veni, gaudebis si veneris : gemes quidem in tribulationibus peregrinationis, sed gaudebis in spe. Veni ubi est columba cui dictum est : *Una est columba mea, una est matri suae...* Spiritus sanctus orbi terrarum datus est, a quo te praecidisti, ut clames cum corvo, non ut gemas cum columba. Veni ergo. »

2. Rapprochez *ibid.* 20-21. Et encore *Sermo* XLVI, 14, sur l'insistance affectueuse que l'on doit mettre à écarter les fins de non-recevoir des Donatistes.

FIN DU TOME PREMIER.